ANDREEA PARAPUF (ed.)

LOGOS, LIMBĂ, LIMBAJ

ZETA books

LOGOS, LIMBĂ, LIMBAJ

ANDREEA PARAPUF (n. 1983), studii de filozofie la Universitatea din Bucureşti şi Eberhard-Karls-Universität, Tübingen, cu studii aprofundate în acelaşi domeniu. În prezent, doctorandă în filozofie la Universitatea din Bucureşti cu o teză despre tradiţie, hermeneutică şi fenomenologie în gândirea lui Martin Heidegger. Secretar al *Societăţii Române de Fenomenologie* şi asistent de redacţie la *Studia Phaenomenologica*. Organizator al întâlnirilor filozofice şi al dezbaterilor pe marginea cărţilor şi traducerilor de filozofie, desfăşurate la Casa Lovinescu.

Andreea PARAPUF (ed.)

LOGOS, LIMBĂ, LIMBAJ

Actele colocviului
Societăţii Române de Fenomenologie
„Logos, limbă, limbaj“
25-27 septembrie 2006
Casa Lovinescu

ZETA books

Coperta şi tehnoredactarea
Paul BALOGH

ZETA books
www.zetabooks.com

Distribuţie: OWLine. Online Book Store
www.owline-bookstore.com

ISBN: 978-973-87980-4-5

CUPRINS

INTRODUCERE

Prezentul volum reunește o serie de studii filozofice care au fost prezentate în cadrul celei de-a Treia Ediții a Colocviilor de Filozofie de la Casa Lovinescu. Evenimentul, desfășurat între 25 și 27 septembrie 2006, a fost organizat de Societatea Română de Fenomenologie și Centrul de Studii Fenomenologice, afiliat Universității din București. Conferințelor susținute la colocviu li s-au alăturat alte câteva studii menite să completeze aria abordărilor filozofice ale acestei problematici.

Tematica volumului circumscrie un interes cu rădăcini adânci în tradiția filozofică antică și ale cărui reverberații percutează în istoria filozofică ulterioară până în actualitate. Problematica a fost astfel delimitată încât una dintre temele centrale ale reflecției filozofice – limba – să devină prilejul unui dialog fructuos între diferite direcții de gândire filozofică și să încurajeze abordările în care filozofia se deschide către ligvistică, sociologie sau istoria religiilor.

Spre deosebire de Actele celor două ediții anteriore ale aceluiași colocviu – *Intenționalitatea de la Plotin la Levinas. Metamorfozele unei idei* și *Memoria filozofilor de la Platon la Derrida*, tematica acestui volum este sensibil mai generoasă și, de aceea, vizibil mai expusă pericolului sincretismului. Cu toate acestea, „identitatea“ acestui volum provine din faptul că nu își ia ca repere atât figuri filozofice centrale, cât mai ales probleme și întrebări-limită suscitate de reflecția filozofică pe marginea limbajului. Așa sunt, de exemplu, încercările de a întrevedea limitele *logos*-ului și ale rostirii, dificultățile survenite în încercarea de a vorbi despre limbă sau scoaterea în evidență a unor sofisme dezvoltate pornind de la impreciziile limbajului uman.

Articolul lui Daniel Mazilu este un bun exemplu în acest sens. El își propune să exploreze limitele *logos*-ului ca limbaj și rostire, urmând sugestia *Enneadelor* plotiniene. Daniel Mazilu identifică drept intenție principală a acestor texte circumscrierea

limitelor *logos*-ului ca limbaj și dezvoltarea unui *logos* ca rațiune.

Articolul lui Andrei Găitănaru urmărește să realizeze o arheologie a cuvântului teologic, propunând trecerea distincției catafatic-apofatic în planul secund și înțelegerea discursului teologic ca o doxologie infinită.

Un alt exemplu de dialog fructuos între filozofie și disciplinele apropiate ei este acela prezent în abordarea Brîndușei Palade, care urmărește să puncteze implicațiile ontologice ale întrupării Cuvântului divin. Întruparea *Logos*-ului face posibilă o ontologie relațională a existenței umane care oglindește relația persoanelor treimice.

Studiul lui Silviu Lupașcu se concentrează asupra deslușirii premiselor filozofice ale unei abordări istorico-religioasă a problematicii limbii. Ipoteza coexistenței arianului și a semitului într-un spațiu paradisiac este pretextul pentru stabilirea unui dialog între două spații religioase total separate și astfel pentru inițierea unei hermeneutici considerate până acum imposibile.

Contribuția Deliei Popa pune în lumină statutul central al limbajului în cadrul demersului filozofic de orientare fenomenologică. Limbajul, în calitatea sa de condiție de posibilitate a oricărei fenomenalizări ca demers de a face manifeste „lucrurile însele“, își dezvăluie complexitatea odată cu înțelegerea constituirii subiective a sensului.

În articolul lui Ștefan Nicolae, problematica limbajului este cercetată din perspectiva sociologiei de inspirație fenomenologică care scoate în evidență rolul aprezentativ pe care limbajul îl are pentru înțelegere.

Contribuția Andreei Parapuf se alătură încercărilor de a pune în evidență limitele *logos*-ului ca afirmație și enunț, deci a *logos*-ului ca rostire în cuvinte. Pornind de la abordarea fenomenologică și hermeneutică a lui Heidegger a problematicii limbajului, articolul schițează premisele unui *logos* mai originar,

a unui *logos* ca discurs, care articulează semnificații atribuite lucrurilor, și nu cuvintelor.

O contribuție originală este prilejuită de articolul lui Andrei Cornea, care dezvoltă o critică la adresa tezei lui Jean-François Lyotard conform căreia, în dialogul social, este imposibil de evitat „differendul". Andrei Cornea arătă aici că Lyotard se face vinovat de reducerea genurilor discursului la un singur gen „corect", acela a demonstrației logice.

În articolul lui Solomon Marcus poate fi sesizat cel mai bine inepuizabilul valenţelor pe care le pune în joc problematica limbii. Întregul câmp al cunoaşterii este implicat în dezbaterea pe marginea acestei idei, de la lingvistică, filozofie şi programe de calculatoare până la muzică, poezie sau teatru. Prin analizarea comparativă a diferitelor tipuri de limbaj, autorul va scoate în evidenţă dificultatea de a distinge din punct de vedere structural între limbajele artificiale şi cele naturale.

Denisa Butnaru cercetează fenomenul limbajului într-o dublă ipostază: în ipostaza de configurare intersubiectivă şi în cea de fundament al întâlnirii dintre subiect şi lume. Primul aspect prezintă limbajul ca fiind condiţionat de conştiinţa subiectivă şi de mediu intersubiectiv, cel de-a doilea aspect îl analizează ca fiind condiţia de posibilitate a relaţionării subiectului cu lumea. Autoarea face recurs în acest sens la lingvistica integrală, aşa cum este aceasta reprezentată de Eugen Coşeriu.

Articolul lui Valentin Cioveie se opreşte asupra unei problematici-limită a limbii, şi anume tăcerea, autorul susţinând aici că tăcerea este felul esenţial de a fi al fiinţării umane. Ascunsă în spatele discursivităţii de diverse feluri, tăcerea poate fi recuperată printr-o serie de exerciţii şi tehnici, pentru a ajunge în final la o experienţă în care dihotomia discursivitate-tăcere este dizolvată.

ANDREEA PARAPUF

LIMITELE LOGOS-ULUI LA PLOTIN

Daniel MAZILU

ABSTRACT**:** Given the use of the *logos* in Plotinus' work, we can hardly speak of a meaning limited to the speech. In his third *Ennead*, *On Contemplation* (III, 8), we can find a progression of the soul from the everyday beauty to the Idea of Beauty and then, through contemplation, from Intelligence to the One. But the level of Intelligence, on the scale of hypostasis, represents one of the limits of *logos* understood as speech. When the soul tries to express what he sees beyond Intelligence, he can only express himself „without words". That appears to be the main purpose of reason in Plotinus' work: seeing what speech cannot express. The *logos* as reason overtakes the meaning of *logos* as speech.

Rari sunt termenii din istoria filozofiei elene care au dobândit o importanță atât de ieșită din comun cum este cazul *logos*-ului. De la *Logos*-ul heraclitean, conform căruia toate lucrurile se nasc și mor, dar pe care oamenii nu îl înțeleg[1], la *logos*-ul platonician, care a dat naștere definirii și structurării filozofiei prin desprinderea de mit[2] și întemeierea dialecticii, până la ideea de ordine cosmică, pe care o întâlnim în stocism, care leagă toate ființele și evenimentele

1 DK. 22 B 1.

2 PLATON, *Fedon*, 61 b (Ediţia Paul Vicaire, 1983), *Timeu*, 26 e (Ediţia Albert Rivaud, 1985). Toate textele pe care le folosim aparţin Ediţiei Budé/ Belles Lettres (*Œuvres complètes*). Traducerea textelor din greacă, pe tot parcursul articolului, ne aparţine).

laolaltă[3], multiplele semnificații ale *logos*-ului fac din această noțiune piatra de temelie a filozofiei antice.

Marea parte a tuturor acestor semnificații le regăsim și în opera lui Plotin, al cărui merit a fost acela de a ridica conceptul la înălțimea ontologică heracliteană și stoiciană, dar a cărui originalitate a constat în a *nu*-l considera ca fiind ultimul termen explicativ al cosmosului. Vom arăta în această expunere *de ce*, aplecându-ne cu precădere asupra *Eneadei* a III-a, 8 (30), *Despre Contemplație*[4] în care suntem puși în fața unei depășiri atât a *Logos*-ului cosmic, cât și a ontologiei tradiționale moștenite de la Aristotel. Intenția expunerii noastre este, deci, așa cum o indică și titlul, de a pune în evidență limitele *logos*-ului și motivația renunțării la *logos* (în sensul de discurs) în textul lui Plotin.

Dar, înainte de a intra în subiectul propriu-zis, anticipăm o obiecție care poate fi făcută din start acestui articol, referitoare la sensul semantic al *logos*-ului. Răspunsul nostru la această obiecție este că nu există, la Plotin cel puțin, *logos* ca discurs fără *logos*-ul ca rațiune și nu există rațiune fără inteligență (*nous* în greacă). În măsura în care orice discurs filozofic este dependent de facultatea rațiunii, el este în mod automat determinat de capacitatea *rațiunii* de a cunoaște ceva, de a putea exprima sau nu un anumit lucru. Obiecția este cu atât mai puțin întemeiată în cazul lui Plotin, pentru care poate exista o rațiune fără cuvinte. Din moment ce facultatea definitorie a filozofiei este și rămâne rațiunea, iar limbajul nu este decât un mijloc de comunicare și transmitere a cunoașterii, ar fi cel puțin curios să abordăm limba și limbajul fără a ne opri asupra facultății care le face posibile pe amândouă sau asupra obiectului cunoașterii care pune în dificultate rațiunea și, în consecință și limbajul. De altfel, atât tradiția occidentală cât și cea orientală se acordă din acest punct de vedere asupra existenței unei rațiuni fără cuvinte. Vom încerca să arătăm în ce sens poate fi înțeleasă o asemenea rațiune la Plotin.

3 Diogene LAERŢIU, *Vieţi*, VII, I, 149, Ediţia R.D. Hicks, Harvard University Press, Loeb Classical Library, Cambridge, 1925.

4 *Despre natură, contemplaţie şi Unul*, Ediţia Bréhier, Budé/Belles Lettres, Paris, 1952.

1. *Logos*-ul raportat la Unul

Înainte de toate, este bine să amintim scopul principal al doctrinei plotiniene care constă în sesizarea principiului ultim al universului, din care emană multiplicitatea lumii în care trăim. Nu ne propunem aici să discutăm sensul acestui principiu, ceea ce ne-ar conduce într-o cu totul altă direcție decât cea în care dorim să îndreptăm discuția de față. Dar suntem datori mai întâi cu o explicație referitoare la acest interes față de principiul situat în centrul sistemului plotinian.

Plotin consideră că, pentru a ajunge la rațiunea de a fi a unui lucru, trebuie să ne întoarcem la unitatea acestuia[5]:

> „În fiecare caz, există o unitate specifică la care trebuie să urcăm; orice ființă se reduce la unitatea care îi este anterioară (nu imediat la Unul absolut), până când, din unitate în unitate, ajungem la Unul absolut, care nu se mai reduce la nici o altă unitate."[6]

La un nivel inferior de existență, această unitate este lesne de găsit. Ceea ce-i dă identitate unei plante este principiul său vital care-i menține coeziunea. Același lucru este valabil și pentru unitatea sufletului, și pentru unitatea universului: unitatea este ceea ce dă oricărei ființe ceea ce aceasta posedă, spune Plotin, ca fiind „cel mai puternic și mai prețios lucru" (*to dunatotaton kai to timion*).[7] În ceea ce privește discursul asupra acestei unități care constituie rațiunea de a fi a fiecărei ființe, acest discurs poate fi susținut atâta vreme cât ne menținem la nivelul multiplicității. Dar cu cât urcăm mai sus pe scara ipostazelor, de la lumea materială la cea inteligibilă, cu atât discursul lasă loc contemplației, întrucât discursul, pentru a exista, are nevoie de multiplicitate, iar proximitatea crescândă față de o unitate din ce în ce mai mare micșorează capacitatea discursului de a mai

5 *Eneada* III, 8, 10. 20.
6 *Ibidem*, III, 8, 10. 20-23.
7 *Ibidem*, III, 8, 10. 23-26.

spune ceva fără să-și contrazică propriul obiect. Este momentul în care, dată fiind natura obiectului, trecem din registrul discursului în cel al contemplației. Ce se întâmplă de fapt? În același text, Plotin precizează:

> „Contemplația progresează de la natură la suflet și de la suflet la inteligență; ea devine mereu mai intim legată de ființa care contemplă; în sufletul înțelept, obiectele cunoscute devin deja identice cu subiectul care cunoaște, pentru că acesta aspiră la inteligență. (...) Trebuie așadar ca în ea, aceste două lucruri să nu facă decât unul singur."[8]

Întrebarea pe care ne-o punem este de ce discursul nu ar putea exprima această identitate dintre subiect și obiect în momentul în care contemplația ajunge la nivelul inteligenței? Răspunsul pe care-l dă Plotin este acela că discursul poate exprima această identitate în măsura în care inteligența este îndreptată către ființe, și nu către propriul său principiu unic. Aceasta se datorează faptului că inteligența nu contemplă de obicei un obiect unic, ci se îngreunează sub povara ființelor și se pierde în multiplicitatea lor.[9] Pe de o parte, inteligența dorește să posede toate ființele pentru că, dacă ar subsista părți din univers pe care nu le-ar cuprinde, ea nu ar mai fi inteligență, dar, pe de altă parte, aspiră la unitatea fără de care ansamblul tuturor acestor ființe și-ar pierde sensul.[10] Totul depinde, deci, de orientarea inteligenței. Atâta vreme cât aceasta are ca obiect diversitatea lumii sensibile și a lumii inteligibile, discursul poate exprima cu ușurință realitatea acestor lumi. În schimb, dacă inteligența se întoarce către propriul său principiu, pentru a-l sonda, ea este împiedicată de propria sa natură, care o poartă spre o formă de multiplicitate, pornind de la nivelul de bază al cunoașterii, și anume de la raportul subiect-obiect.

---

8 *Ibidem*, III, 8, 8. 1-7.
9 *Ibidem*, III, 8, 8. 30-34.
10 *Ibidem*, III, 8, 8. 34-45.

2. De ce este Unul inefabil ?

Dificultatea constă, deci, în atingerea acestui principiu care se află deasupra inteligenței. Care este temeiul acestui fapt? Pentru că natura principiului care precede ipostaza Ființei (sau a Inteligenței) este atât unitatea absolută, care împiedică dualitatea cunoașterii subiect-obiect, cât și diferența ontologică care deosebește primul principiu de orice îi este posterior acestuia. Plotin o spune cât se poate de clar: „Unul nu este nici una din ființe și le este anterior tuturor.“[11] Două lucruri împiedică deci sesizarea lui: anterioritatea ontologică și superioritatea metafizică. Motivul pentru care se pune, pentru discurs, problema unui enunț asupra Unului, este acela că predicabilitatea față de un asemenea principiu este exclusă: „Nimic nu poate fi afirmat despre el, nici ființa, nici substanța, nici viața; aceasta pentru că este superior tuturor acestora“.[12] Dacă Unul ar avea nevoie de ființă sau de inteligență, nu ar mai fi Binele absolut, pentru că ar fi dependent de una și de cealaltă.[13] În timp ce Inteligența este viața care circulă în toate lucrurile, Unul este principiul Inteligenței și, deci, indirect, al tuturor lucrurilor.[14] El devine deci multiplu prin activitatea Inteligenței, dar rămâne simplu prin natura sa, anterior oricărei dualități. Aceasta explică inefabilitatea Unului: simplitatea contravine dualității oricărui discurs, anterioritatea față de ființă îl situează la limita ființei, iar statutul de principiu absolut îl exclude din rândul lucrurilor care alcătuiesc lumea ca totalitate.

Numai că situarea Unului „dincolo de inteligență“ (*epekeina nou*)[15] nu ne împiedică doar să-l enunțăm printr-un discurs, ci amenință chiar statutul lui raportat la Inteligență. Dacă Unul este *dincolo de inteligență*, nu suntem oare în prezența unui

---

11 *Ibidem*, III, 8, 9. 53-54.
12 *Ibidem*, III, 8, 10. 29-31.
13 *Ibidem*, III, 8, 11. 38-44.
14 *Ibidem*, III, 8, 9. 33-41.
15 *Ibidem*, III, 8, 9. 9-10.

principiu lipsit de inteligență? Dar să vedem mai curând textul plotinian: „Dacă nu este nici inteligența, nici inteligibilul, ce poate fi? — Vom răspunde astfel: cel din care vine inteligența și, cu ea, și inteligibilul“.[16] Dacă Inteligența provine din el, este deci exclusă ipoteza lipsei de inteligență, pentru că sursa unui lucru nu poate conține contrariul său. Numai că dificultatea nu face decât să crească din acest punct de vedere, deoarece, în pofida faptului că Unul este sursa Inteligenței, nu rămâne mai puțin clară afirmația plotiniană conform căreia Unul este *dincolo de inteligență* și, drept consecință, inaccesibil acesteia. Însuși Plotin recunoaște că nu spunem nimic clar sau evident dacă spunem că Unul este Binele simplu și absolut, întrucât gândirea nu se poate sprijini pe nimic enunțând aceste lucruri.[17] Din moment ce orice cunoaștere are loc *prin intermediul* inteligenței, cum putem sesiza ceea ce *depășește* inteligența?[18]

3. Depășirea *logos*-ului

De vreme ce discursul și rațiunea sunt subordonate inteligenței și dependente de capacitatea acesteia de a cunoaște, imposibilitatea inteligenței de a ajunge la ceea ce o depășește se răsfrânge automat asupra posibilității enunțului în planul discursului. Cert este că Plotin nu exclude posibilitatea de a ajunge să sesizăm Unul, chiar dacă acesta rămâne inefabil. Răspunzând la întrebarea referitoare la modul în care putem să-l sesizăm, Plotin afirmă că o putem face „prin ceea ce în noi este asemănător acestui principiu“ (*to en hemin homoio*).[19] Cum explică Plotin această cunoaștere? *Esti gar ti kai par'hemin autou*: „Există în noi“, scrie Plotin, „ceva din el. Sau mai curând, nu există loc în care să nu fie, pentru ființele care pot participa la el.“[20] Faptul că Unul

16 *Ibidem*, III, 8, 9. 11-13.
17 *Ibidem*, III, 8, 9. 16-18.
18 *Ibidem*, III, 8, 9. 18-20.
19 *Ibidem*, III, 8, 9. 22-23.
20 *Ibidem*, III, 8, 9. 23-24.

este situat dincolo de Ființă nu împiedică așadar omniprezența lui într-un mod care rămâne să fie precizat, cu riscul de a intra altfel într-o contradicție. Este vorba de o prezență care poate fi captată în funcție de receptivitatea noastră. Să redăm acest pasaj care merită subliniat:

> „Pentru că este peste tot, nu există loc în care să nu putem avea ceva din el, prezentându-i ceea ce, în noi, este în măsură să-l primească. Este ca un sunet care umple tăcerea spațiului; orice om care întinde urechea către un punct oarecare al acestui spațiu va primi sunetul întreg.[21] — Ce primim atunci când îi prezentăm inteligența?[22] Mai întâi, inteligența trebuie să revină în urmă (*eis toupiso anakorein*)[23]; trebuie să se abandoneze (*aphenta*), în pofida dualității sale, realității care este acolo (*onta kakei*), dincoace de ea însăși (*eis opisten autou*);[24] ea trebuie, dacă vrea să vadă principiul suprem, să nu mai fie în întregime o inteligență (*ei ethelei ekeino horan me panta einai*).“[25]

Ceea ce trebuie să reținem din acest text este că inteligența, oricât de înalt ar fi statutul ei pe scara ontologică, nu reușește să ajungă la statutul de totală autonomie de care beneficiază primul principiu, în măsura în care *inteligența* are nevoie de Bine pentru a fi ceea ce este, și nu invers.[26] Deci, pentru a sesiza Binele, este nevoie de ceva mai mult decât de inteligență și de cu totul altceva decât de discurs. „Trebuie să încetăm să mai privim și, închizând ochii, să schimbăm acest mod de a vedea printr-un altul, trezind această facultate pe care toată lumea o deține, dar pe care prea puțini o folosesc.“[27] De bună seamă, atât urechea întinsă către imensitatea universului, cât și apelul la o facultate care poate

21 *Ibidem*, III, 8, 9. 24-28.
22 *Ibidem*, III, 8, 9. 28-29.
23 *Ibidem*, III, 8, 9. 29-30.
24 *Ibidem*, III, 8, 9. 30-31.
25 *Ei ekeino horan, me panta noun einai:* (*Ibidem*, III, 8, 9. 11-32).
26 *Ibidem*, III, 8, 11. 14-15.
27 *Ibidem*, I, 6, 8.23-27 (*Despre frumos*): „Închizând ochii“ (*musanta hopsin*), (I, 6, 8.25), conform sensului etimologic al *misticii*: acela al unei

fi trezită prin suspendarea vederii la modul fizic, conduc la un mod de cunoaștere care depășește limitele discursului, chiar dacă, uneori, așa cum însăși experiența plotiniană o dovedește, discursul poate oferi indicii prețioase asupra drumului care duce la propria-i depășire. Dar de ce avem nevoie de această depășire a discursului? Pentru a ajunge la rațiunea de a fi a tuturor lucrurilor, ceea ce nu presupune *a priori* o asemenea depășire, dar o implică pe măsură ce ne dăm seama de natura obiectului cunoașterii în cazul de față:

> „Orice dorință este dorință de cunoaștere (*he ephesis gnoseos*).[28] Generația pleacă de la un act de contemplație pentru a ajunge la o formă, care este, la rândul ei, obiect de contemplație.[29] În general, fiecare lucru care produce imită aceste realități primordiale și produce forme care sunt obiecte de contemplație; substanțele generate, imagini ale realităților adevărate, ne arată agenți producători care au ca scop nu producția sau acțiunea, ci propria lor operă pe care au ca scop să o contemple. Gândirea discursivă (*dianoeseis*) vrea să vadă această operă; înaintea ei, și senzația vrea același lucru, și nu are alt scop decât de a o cunoaște (*telos he gnosis*);[30] mai înaintea ei, natura produce în ea însăși un obiect de contemplație și o rațiune (*tou logou*) și dă naștere unei noi rațiuni."[31]

Dorința de cunoaștere, așadar, care este sursa oricărei dorințe, precum o spune și Aristotel în prima frază a *Metafizicii*, motivează căutarea unei rațiuni mereu superioare care produce, în planul inteligibil și sensibil, lumea în care trăim. Din efect către cauză, ajungem însă la o cauză ultimă, de sine stătătoare, care explică tot, cu o excepție, și anume *propria*-i rațiune de a fi; și nu pentru că nu ar avea vreuna, ci pentru că limitele rațiunii ne

---

prezenţe vizibile doar sufletului, nu şi ochilor. *Cf.* PLATON, *Fedru*, 252 b-d, *Banchetul*, 209 d-e.

28 *Eneada* III, 8, 7. 5.

29 *Ibidem*, III, 8, 7. 5-6.

30 *Ibidem*, III, 8, 7. 11-12.

31 *Ibidem*, III, 8, 7. 5-14.

împiedică să urcăm dincolo de ultima ipostază accesibilă nouă, și anume inteligența.

O întrebare însă se impune aici: de ce nu ar fi Inteligența ultima ipostază, dincolo de care nu ar mai fi nimic? Cu atât mai mult cu cât însuși Plotin are cele mai elogioase cuvinte la adresa inteligenței.[32] Răspunsul lui Plotin este acela că, în cazul în care Inteligența ar fi fost Binele simplu și absolut, ea nu ar mai fi avut nevoie nici să vadă, nici să acționeze.[33] Or, Inteligența este act pur, iar cunoașterea este o viziune eternă a modelului din care emană. În timp ce Inteligența are nevoie de tot pentru a fi ceea ce este, Binele, scrie Plotin, „nu are nevoie de nimic" (*to de agathon oudenos deitai*).[34] În timp ce Inteligența este o constantă dorință, e drept, mereu satisfăcută[35], Binele nu dorește nimic, pentru că altfel, dacă ar duce cea mai mică lipsă de ceva, nu ar fi nici Binele suprem și nici obiectul suprem al dorinței Inteligenței.[36] „La fel cum viziunea ochilor primește împlinirea și perfecțiunea din lucrurile sensibile, la fel și viziunea inteligenței primește această împlinire din prezența Binelui."[37] Iată de ce căutarea rațiunii de a fi a lumii, de la natura sensibilă la cea inteligibilă, și de la cea inteligibilă la ideea Binelui, conduce *logos*-ul într-un impas, care nu este atât unul al rațiunii individuale (al *logos*-ului ca facultate rațională), cât unul al expresiei discursive (al *logos*-ului ca discurs și limbaj).

4. Ce înseamnă facultatea superioară a rațiunii ?

Există într-o serie de texte plotiniene referința la anumite aspecte ale rațiunii care ne permit să vedem și să cunoaștem ceea ce totuși nu putem exprima. Să luăm ca exemplu un

32 *Ibidem*, III, 8, 11. 25-44.
33 *Ibidem*, III, 8, 11. 7-8.
34 *Ibidem*, III, 8, 11. 9-10.
35 *Ibidem*, III, 8, 11. 21-22.
36 *Ibidem*, III, 8, 11. 15-24.
37 *Ibidem*, III, 8, 11. 5-7.

pasaj din *Eneada* I, 6, *Despre frumos*. Despre ochiul interior al sufletului, care este aici echivalentul uneia din capacitățile secrete ale rațiunii, Plotin spunea mai înainte că toți îl posedă, dar doar puțini îl folosesc. Să vedem un alt pasaj în care aflăm mai mult asupra acestei capacități interioare a rațiunii:

> „Ce vede așadar acest ochi interior?[38] De cum se trezește, nu vede prea bine obiectele strălucitoare. Sufletul trebuie obișnuit să vadă mai întâi ocupațiile frumoase, apoi operele frumoase, nu cele executate de arte, ci acelea ale oamenilor de bine. Iar apoi trebuie văzut sufletul acelora care execută operele frumoase. Dar cum putem vedea această frumusețe a sufletului bun? Revino în tine însuți și privește (*anage epi sauton kai ide*)[39]: dacă nu vezi încă frumusețea în tine, fă precum sculptorul unei statui care trebuie să devină frumoasă; el înlătură o parte din ea, o freacă, o șlefuiește[40], o lustruiește până când degajează linii frumoase în marmură;[41] ca el, înlătură inutilul, redresează ceea ce este strâmb, curăță ce este întunecat pentru a-l face strălucitor, și nu înceta să-ți sculptezi propria-ți statuie până când sclipirea divină (*theoeides*) a virtuții se manifestă, până când vei vedea cumpătarea stând pe un tron sacru. Ai devenit tu asta? Vezi tu asta?“[42]

Urmează o descriere a stării la care trebuie să ajungă acela care năzuiește la contemplația obiectului suprem: trebuie ca ochiul să devină similar cu obiectul contemplat pentru a putea contempla frumusețea printr-un suflet frumos (ne amintim de *Timeu*, 67 c)[43], iar ființa să devină divină și frumoasă (*theoeides kai kalos)* dacă dorește să contemple zeul și frumosul.[44] Urcând mai întâi până la inteligență, va găsi ideile care produc

38 *Ti oun ekeine he endon blepei ?* (*Ibidem*, I, 6, 9.1).
39 *Ibidem*, I, 6, 9.7.
40 *Ibidem*, I, 6, 9.7-9.
41 *Ibidem*, I, 6, 9.9-11.
42 *Ibidem*, I, 6, 9.1-15.
43 *Ibidem*, I, 6, 9.29-32.
44 *Ibidem*, I, 6, 9.32-34.

frumusețea, iar dincolo de inteligență va descoperi natura Binelui pe care Frumosul o prefigurează.[45] În timp ce partea sufletului care generează *logos*-ul, discursul, limbajul, rămâne la nivelul manifestărilor sensibile și a expresiei exterioare a cunoașterii, partea sufletului care este situată în lumea inteligibilă rămâne sus (*ano*), mereu aproape de vârf, „într-o plenitudine și iluminare eternă."[46] Facultatea superioară a rațiunii este cea care participă la această plenitudine eternă a cărui ecou se poate face *logos*-ul, în cel mai bun caz. Cel mai interesant pentru noi este faptul că accentul este pus pe această iluminare care se face la nivelul pur contemplativ, în timp ce eventuala evocare a acestei experiențe la nivelul discursului este trecută de Plotin pe planul secund. Și ne putem întreba de ce?

5. Tăcerea mai aproape de divinitate

Este vorba în primul rând, credem noi, de statutul propriu-zis al *logos*-ului. Fapt este că Plotin pune viziunea contemplativă a Binelui înaintea expresiei sale în planul realității fenomenale. Făcând o analogie cu natura, el arată cum sufletul acesteia, de exemplu, „conține în el o contemplație silențioasă, care nu este îndreptată nici către ființele de deasupra, nici către cele inferioare"[47] și cum, rămânând la nivelul cunoașterii de sine și al liniștii interioare, produce fără efort obiectul unei contemplații permanente a lumii inteligibile.[48] Plotin afirmă că, dacă există o inteligență și o facultate sensibilă a naturii, comparate cu ale noastre, acestea sunt ca acelea ale unui om treaz comparat cu un om somnoros.[49] Spre deosebire de noi, oamenii, care avem nevoie să ne exteriorizăm pentru a deveni ceea ce credem că suntem sau am

45 *Ibidem*, I, 6, 9.34-39.
46 *Ibidem*, III, 8, 5. 10-11.
47 *Ibidem*, III, 8, 4. 17-18.
48 *Ibidem*, III, 8, 4. 15-22.
49 *Ibidem*, III, 8, 4. 22-25.

dori să fim, natura produce totul printr-o contemplație silențioasă, rămânând în sine, fără a se aliena.[50] Putem trage concluzia că, la fel cum Binele există dincolo de ipostaza Inteligenței care are nevoie să coboare pe un plan inferior pentru a se manifesta ca atare, la fel și rațiunea coboară de la nivelul contemplației în momentul în care dorește să exprime prin cuvinte ceea ce a experimentat în lumea inteligibilă. Să vedem mai curând un pasaj din care acest lucru reiese cu claritate:

> „Și dacă am întreba-o de ce produce, ne-ar răspunde, dacă ar consimți să asculte întrebarea noastră și să ne vorbească: «Nu trebuia să mă chestionați; ci trebuia să înțelegeți și să tăceți, cum tac și eu; pentru că nu am obiceiul să vorbesc. Ce să întelegeți? Că ființa produsă este pentru mine un obiect de contemplație silențioasă (*theama emon siopesases*)[51], obiectul natural al contemplației mele; eu însămi sunt născută dintr-o astfel de contemplație și am o înclinație naturală către contemplație;[52] ceea ce contemplă în mine produce un obiect de contemplație; astfel și geometrii trasează figuri contemplând.[53] Numai că eu nu trasez nici una; contemplu doar, și liniile corpurilor se realizează ca și cum ar ieși din mine (...)».“[54]

Această viziune a naturii care se manifestă printr-un act contemplativ este consistentă cu ansamblul filozofiei plotiniene în care manifestarea unui lucru este considerată drept o coborâre și o împuținare a acestuia: Binele care se manifestă prin Inteligență încetează a mai fi absolut, multiplicându-se și devenind relativ în raport cu Binele, Unul devenind Ființă se alienează și încetează să mai fie totul, pentru a deveni mereu ceva anume, la fel precum și oamenii care coboară de la înălțimea contemplației pentru a

50 *Ibidem*, III, 8, 4. 25-31.
51 *Ibidem,* III, 8, 4. 4-5.
52 *Ibidem*, III, 8, 4. 5-7.
53 *Ibidem*, III, 8, 4. 7-8.
54 *Ibidem*, III, 8, 4. 1-10.

deveni oameni practici și a încerca să imite, cu stângăcie, rațiunea superioară pe care au întrezărit-o:

> „Uitați-vă la oameni“, spune Plotin, „atunci când contemplația slăbește la ei, trec la acțiune, care nu este decât umbra contemplației și a rațiunii (*skian theorias kai logou ten praxin*)[55], incapabili să se dedea contemplației din cauza slăbiciunii sufletelor lor, nu pot sesiza îndeajuns obiectele, și să se umple cu viziunea acestora; și totuși ar dori să le vadă, și caută, prin acțiune, să vadă cu ochii ceea ce n-au putut vedea cu inteligența; da, atunci când fabrică un obiect, o fac pentru că doresc să-l vadă, iar când își propun să acționeze cât mai mult, este pentru că vor ca și ceilalți să-l vadă și să-l simtă.“[56]

Ce altceva face *logos*-ul prin limbaj decât a încerca să comunice și altora ceea ce sufletul vede, simte și contemplă? Numai că expresia verbală nu este considerată nicidecum de Plotin ca fiind adecvată obiectului contemplației. Altfel spus, ne folosim de cuvinte pentru a formula ceea ce sufletul a văzut în prealabil în tăcere: „el vede fără cuvinte (*hora hesukos*) ceea ce exprimă prin cuvinte“ (*ha proferei*).[57] Plotin afirmă aici textual: „dacă folosim limbajul, este din lipsă“ (*to elipei*)[58], *par défaut*, ar spune francezii. Limbajul rămâne, deci, urma îndepărtată a unei viziuni pe care sufletul a avut-o, dar pe care nu o poate reda cum se cuvine.

6. Rațiune și mistică

În măsura în care limbajul este mijlocul predilect al filozofiei, ne putem deci întreba, în final, dacă nu avem de-a face, aici, precum și în multe alte locuri din opera plotiniană, cu o concepție mistică asupra capacității și limitelor umane în ceea ce privește Binele, care este obiectul oricărei dorințe, mici sau mari. Dacă fi-

---

55 *Ibidem*, III, 8, 4. 31-32. *Cf. ibidem*, III, 8, 6. 1-2.
56 *Ibidem*, III, 8, 4. 31-39.
57 *Ibidem*, III, 8, 6. 27-28. *Cf. ibidem*, III, 8, 4. 3-5 & 17-18; III, 8, 5. 26; III, 8, 6. 10-11.
58 *Ibidem*, III, 8, 6. 28-29.

lozofia se reduce doar la *logos* în sensul de discurs, limbă și limbaj, desigur că suntem în prezența unei perspective care situează filozofia la un nivel de inferioritate care practic o desființează. Întrebarea noastră ar putea fi formulată astfel: dacă ne este permis să reducem filozofia la discurs, fie el rațional, cu ce s-ar deosebi ea atunci de retorică sau de poezie? Dacă însă filozofia este mai mult decât expresia scrisă sau orală a unei gândiri, dacă este înainte de toate exercitarea unei facultăți numită rațiune și dacă prin ea putem ajunge să înțelegem ceea ce aparențele nu ne arată niciodată, atunci poate că mistica nu va mai fi nici ea privită ca o negare a filozofiei, ci mai degrabă ca o împlinire a ei, la un nivel la care discursul își pierde sensul, dar la care, în mod aparent paradoxal, rațiunea își atinge scopul:

> „Dacă sufletul este o rațiune, ce poate primi în el dacă nu o rațiune fără cuvinte (*logos siopon*), și cu atât mai tăcută cu cât este în mai mare măsură rațiune? Atunci sufletul încetează să se mai agite; nu mai caută nimic (*ouden zetei*), este copleșit (*plerotheisa*).“[59]

Întrebarea nu se referă la limitele filozofiei în momentul atingerii acestei păci interioare a sufletului, ci mai curând la rolul discursului în cadrul filozofiei în general. Găsim răspunsul la această întrebare la finalul unui alt text plotinian, și anume cel intitulat *Despre fericire* (I, 4). Vorbind despre trup, Plotin îl compară cu o liră, spunând că atunci când un muzician ajunge la perfecțiunea artei sale, poate cânta chiar și fără ajutorul unui asemenea instrument (*adon aneu organon)* și se întreabă retoric: „Era deci un cadou inutil?“, răspunzând, tot el: „La început, nu, pentru că s-a folosit adesea de el.“[60] Poate că același lucru îl putem afirma și despre limbaj: este fără îndoială util la început, dar cu cât gândim mai mult și mai bine, cu atât parcă avem mai puțină nevoie de el. Și aceasta datorită faptului că filozofia este rațiune, nu discurs.

---

59 *Ibidem*, III, 8, 6.10-17. *Cf. ibidem*, III, 8, 4. 3-5 & 17-18; III, 8, 5. 26.
60 *Ibidem*, I, 4, 16. 27-29.

BIBLIOGRAFIE:

Diogene LAERȚIU, *Vieți*, Ediția R.D. Hicks, Harvard University Press, Loeb Classical Library, Cambridge, 1925.

PLATON, *Fedon*, Ediţia Paul Vicaire, 1983.

PLATON, *Fedru*, Ediţia Budé/Belles Lettres (*Œuvres completes*).

PLATON, *Banchetul*, Ediţia Budé/Belles Lettres (*Œuvres completes*).

PLATON, *Timeu*, Ediţia Albert Rivaud, 1985.

PLOTIN, *Ennéades*, Ediția Bréhier, Budé/Belles Lettres, Paris, 1952.

LOGOS ȘI DOXOLOGIE

Andrei GĂITĂNARU

ABSTRACT**:** Apart from offering the opportunity of reshaping some distinctions and themes that have become the standard interpretation of the patristic exegesis, the Areopagitic Corpus also provides the opportunity to reflect on the *status of the theological discourse*, and the starting point of a sort of *Hermeneutics* that originates in the works of the First Council of Nicaea.

Starting with a brief re-definition of the Areopagitic distinction between the *apophatic theology* and the *cataphatic theology*, we shall focus on the status of the theological discourse within the Areopagitic Corpus, and through exegetic extension, on the main features of patristic *theo-logy*.

Thus, pointing out the traits that „define“ the *word-about-God*, we will understand the reason why we have to comprehend the theological discourse as an infinite *doxology*. At the same time, the theologian will appear as an intermediary of revelation, as a bearer and *locus* of divinity (*topos theou)*, as the one who utters through one's own transparency what it can never be its own.

Atunci când sunt puse în discuție statutul, funcția și limitele cuvântului teologic, literatura de specialitate fie adoptă rigorile exclusiviste ale unei filozofii a limbajului – care, prin formalism și rigiditate rătăcește subtilitățile expresiei inspirate –, fie alege să eludeze, pe un ton exclusiv poetic, rigorile și aporiile unui lexic teologic care își reclamă fără tăgadă buna înțelegere.

Scopul lucrării noastre este de a recupera ceva din ceea ce a fost pierdut de cele două abordări, constituindu-se astfel într-un posibil început al unor prolegomene la o arheologie a cuvântului

teologic. Urmărind acest scop, ne vom concentra asupra unui corpus teologic în interiorul căruia cuvântul nu doar că este pus în discuție, dar este înțeles ca fiind centrul configurant al relației dintre „rostire“ și „tăcere“, „concept“ și „rugăciune“, „nume“ și „laudă“: este vorba despre opera Sfântului Pseudo-Dionisie Areopagitul. Astfel, urmărind felul în care este tematizat statutul cuvântului teologic în interiorul unui corpus care a inspirat întreaga tradiție patristică, vom încerca să schițăm o parte dintre reperele necesare unei înțelegeri a teo-*logiei*.

Perspectiva ierarhizantă

Majoritatea studiilor patrologice trimit către Sfântul Dionisie Areopagitul din perspectiva „coagulantului“ auctorial al distincției dintre teologia apofatică și teologia catafatică. Totuși, atunci când este pus în discuție criteriul acestei distincții, așa cum a fost ea gândită în interiorul corpusului areopagitic și în interiorul multiplei sale receptări din cadrul teologiei patristice, privirea exegetică este încadrată de și subordonată orizontului neoplatonician al anagogiei „unului către Unul“ (*Enneade*, VI, 7). Gestul interpretativ cade în captivitatea înclinației de a folosi lentile de lectură reglate pentru „perspectiva“ ierarhică, îndreptarea participativă a secundului față de prim. În acest fel, tocmai elementele și detaliile care fac inteligibilă și necesară ierarhia sunt *trecute cu vederea*, adâncimea fiind transformată în gol, orizontul fiind răsturnat în absență. În schimb, înțelegerea condițiilor de posibilitate ale „spațiului“ teologic permite abordarea interogativă a acestuia. Este vorba atât despre inteligibilitatea trecerii de la prim la secund, cât și despre necesitatea impasului dintre acestea, zona tuturor aporiilor care țes pe verso stromatele discursului teologic.

Deși exegeza ultimei jumătăți de secol a recunoscut filiația dintre neoplatonism și corpusul areopagitic, refuzând[1], în același

1 La un „corectiv creştin adus neoplatonismului“ se referă Andrew LOUTH în lucrarea *Dionisie Areopagitul*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, mai ales pp. 123-126. O poziţie similară este exprimată de acelaşi autor atunci când

timp, o subordonare a celui din urmă față de cel dintâi, imaginarul neoplatonician este încă folosit acolo unde interogația nu a fost dusă până la capăt. Această situație este similară cu cea întâlnită în cazul distincției dintre teologia de tip apofatic și teologia de tip catafatic: ceea ce urmează a fi interpretat și a fi pus în discuție este convertit în explicație și detaliu subînțeles. Fără a surprinde până la capăt resorturile de profunzime pe baza cărora devine inteligibilă simultana deosebire și complicitate dintre teologia catafatică și cea apofatică, cele două tipuri de discurs au fost înțelese dintr-o perspectivă strict ierarhizantă.[2] O perspectivă în cadrul căreia teologia catafatică este doar varianta degradată și improprie a unui discurs precaut și adecvat, cel al teologiei apofatice.

Desigur, s-ar putea răspunde că respectiva viziune ierarhică ar fi propusă tocmai de corpusul areopagitic, în special de conținutul

---

acesta evidenţiază motivele pentru care Dionisie a fost supranumit „un Proclus creştin", vezi *Originile teologiei mistice creştine – De la Platon la Dionisie Areopagitul*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, pp. 214-216. De asemenea, referindu-se la corpusul areopagitic, Alexander GOLITZIN vorbeşte despre un „neoplatonism riguros încreştinat", vezi „Mistica lui Dionisie Areopagitul: platonică sau creştină?", în: *Mistagogia – Experiența lui Dumnezeu în ortodoxie*, Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 99. Desigur, exegeza timpurie care considera „caracterul decorativ al referințelor biblice și a christologiei dionisiene" ca fiind paravanul după care se ascundea, ineficient, un neoplatonism flagrant a fost minuţios deconstruită de către Alexander GOLITZIN prin dezvăluirea critică a christocentrismului euharistic care articulează şi coagulează întregul corpus areopagitic, *cf. Et introibo ad altare Dei. The Mystagogia of Dionysius Areopagita with Special Reference to Its predecessors in the Eastern Christian Tradition*, Analekta Vlatadon 59, Tesalonic, 1994.

2 Reprezentativă pentru această exegeză este contribuţia lui Jean VANNESTE, *Le Mystere de Dieu – Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Areopagite*, Desclee de Brouwer, 1959. Aceeaşi interpretare este propusă şi de Paul ROREM atât în „The Uplifting spirituality of Pseudo-Dionysius", în: B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclerq (eds.), *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, New York, 1988, pp. 132-144, cât și în *Biblical and Liturgical Symbols in the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto, 1984, p. 116.

tratatului *Despre Teologia Mistică*. Scurta lucrare dionisiană abordează discursul teologic dintr-o perspectivă ascensională, care pornește de la bogăția expresiilor teologiei catafatice și a celei simbolice și se împlinește în tăcerea plină de sens a teologiei apofatice.

Fără îndoială, perspectiva anagogică reflectată în respectiva lucrare și consecințele discursive, pe care aceasta le provoacă și către care indică în mod explicit, nu pot fi ocolite.

Însă, în această privință, la fel de inconturnabilă este și exegeza unui Paul Rorem, care înțelegea conținutul scurtului tratat dionisian din perspectiva unei „introduceri metodologice“[3] a întregului corpus – evidențiind dimensiunea anagogică a metodologiei dionisiene. Cu toate acestea, el sublinia fără încetare faptul că, în cadrul corpusului areopagitic, gestul ierarhizant se cuvine a fi înțeles ca efect hermeneutic obținut prin determinarea principalelor puncte de articulație ale teologiei dionisiene și nu ca structură a priori a acesteia.

O astfel de înțelegere lipsea, de pildă, chiar și lucrărilor timpurii[4] ale unui alt mare exeget, profesorul ieromonah Andrew Louth. Deși acesta înțelegea întreaga operă dionisiană din perspectiva „unui corectiv creștin adus neoplatonismului“, el reducea din greutatea acestui corectiv atunci când avansa teza potrivit căreia cele două tipuri de a face teologie se referă la unul și același subiect, deosebindu-se doar prin modul mai mult sau mai puțin adecvat prin care dădeau seama de referentul lor comun.

În căutarea demnității uitate

Teza noastră este următoarea: deși cele două teologii, cea apofatică și cea catafatică, au ca referință pe „Unul Dumnezeu“,

3 Paul ROREM, *Biblical and Liturgical Symbols in the Pseudo-Dionysian Synthesis*, p. 130.

4 Vezi Andrew LOUTH, *Dionisie Areopagitul*, pp. 126-127: „Pentru Dionisie atât în teologia apofatică, cât și în teologia catafatică, referința este Unul Dumnezeu. (...) Fundamentală e tocmai teologia apofatică: în legătură cu Dumnezeu negațiile noastre sunt mai adevărate decât afirmațiile“.

acest Unu este spus în două moduri, deopotrivă diferite și complementare. Numai înțelegând paradoxala diferență și complicitate a celor „două" referințe discursive, putem reda statutul ambelor tipuri de a face teologie.

Vom susține această poziție trimițând către pasaje care anunță sensul distincției dintre teologia apofatică și teologia catafatică. Vom aduce, apoi, în prim-plan o distincție care pune în lumină conținutul teologiei catafatice, analizând astfel atât deosebirea dintre aceasta și teologia apofatică, cât și punctul de articulație dintre cele două. Ne vom referi, în acest sens, la distincția dintre conceptul de „uniuni divine" (*henosis tes theias*) și conceptul de „distincții divine" (*diakrisis tes theias*) (*Despre Numele Divine* II, 4)[5] – fundamentul teoriei dionisiene a ideilor / paradigmelor.[6] Pornind de la o înțelegere adecvată a respectivei distincții, vom indica referința fiecăruia dintre cele două tipuri de discurs și vom evidenția, complementar, sursa tonului discursiv al celor două teologii, funcția „corectivului hyperbolic". Această regândire a distincției dintre cele două tipuri de discurs teologic permite nu doar câștigarea unei „demnități" pe nedrept pierdute a discursului catafatic, ci și adecvata înțelegere a sintezei dintre amprenta platonismului asupra corpusului areopagitic[7] și emblema christologică a acestuia, reprezentată de eschaton-ul ecleziastic al euharistiei.[8]

---

5 Sfântul Dionisie AREOPAGITUL, *Opere complete*, traducere de Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, Bucureşti, 1996, p. 140. (Toate trimiterile către corpusului areopagitic vor fi făcute cu referire la traducerea lui Dumitru Stăniloae [n.n, A.G.]).

6 Vladimir LOSSKY, „La notion des «Analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Vrin, nr. 5, 1930, p. 282.

7 Vezi Endre von IVANKA, *Plato Christianus – La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Eglise*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990, pp. 211-228.

8 Alexander GOLITZIN, *Mistagogia – Experiența lui Dumnezeu în ortodoxie*, pp. 96-101.

După cum vom vedea, în cazul acestei interpretări eroarea este dublă, căci atenta departajare a celor două tipuri de discurs va dezvălui două aspecte. Pe de o parte, teologia catafatică își recunoaște perpetua inadecvare, asumându-și în mod explicit infinitul proces corectiv și salvându-și, în acest fel, o demnitate prea ușor pierdută în ochii multor teologi. Pe de altă parte, discursul apofatic se lasă a fi corectat în permanență, prin gestul hyperbolic al rugăciunii.

Vom putea sugera, astfel, efectele care decurg din această interpretare. Pe de o parte, va deveni inteligibilă inserția disjuncței dintre teologia apofatică și teologia catafatică în rețeaua conceptuală post-niceeană a distincției dintre „teologie" și „iconomie". Pe de altă parte, vor putea fi remarcate liniile de forță ale unei arheologii a discursului teologic. Vom recunoaște, astfel, *funcția hypocritică*[9] a corpului/sensului oricărui sens revelat sau a oricărei expresii teologice – aporie crucială a cuvântului teologic. În acest fel, va deveni inteligibil motivul pentru care, în corpusul areopagitic, cuvântul teologic, la rigoare *Cuvântul*, nu poate avea decât statutul unui corp a cărui textură pendulează, circumscriind și dictând spațiul diafaniei ierarhice, între transparență și opacitate.

Distincția fondatoare

Schematic, argumentele sunt următoarele. Cu precădere față de celelalte texte cunoscute de noi ale corpusului dionisian, tratatul *Despre Numele Divine* abundă de pasaje în care autorul se referă, direct sau indirect, la distincția dintre teologia apofatică și teologia catafatică. Bineînțeles, nu am putea trece cu vederea capitolul al III-lea din tratatul *Despre Teologia Mistică*, în care Dionisie, sub forma prezentării câtorva dintre lucrările sale, evidențiază modurile în care se poate vorbi despre Dumnezeu. Cu toate acestea, deși se referă în mod explicit la

9 *Cf.* Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, Communio Fayard, 1982, p. 10.

amintita distincţie, în contextul rezervat acestora, Dionisie se rezumă doar la a indica laconic temele centrale ale textelor sale și, cel mai important, la a aborda cele două tipuri de învățături din perspectiva dimensiunii *anagogice* a corpusului dionisian. Problema definirii ambelor tipuri de discurs apare în tratatul *Despre Teologia Mistică* ca fiind deja depășită și rezolvată.

În schimb, efortul de delimitare a celor două tipuri discursive poate fi întâlnit, în repetate rânduri, în cuprinsul tratatului *Despre Numele Divine*. Unul dintre cele mai elocvente pasaje poate fi găsit în al șaselea paragraf al primului capitol, în care se spune:

> „Fără nume îl arată atunci când spun că *principiul dumnezeiesc* uimește pe cel ce întreabă într-una din vederile tainice ale arătării dumnezeiești simbolice: *Care este numele Tău?* (*Facerea* 32, 29); (...) iar cu multe nume îl arată atunci când îl prezintă zicând *Eu sunt cel ce Sunt* (*Ieșirea* 3, 14): Viața, Lumina, Dumnezeu, Adevărul (*cf. Facerea* 28, 13; *Ioan* 8, 12; 14, 6 etc.); și când înțelepții în cele dumnezeiești *îl laudă* ca pe cauzatorul tuturor prin multe nume, din toate cele cauzate [s.n.]."[10]

Acest pasaj, ca multe altele din cuprinsul tratatului *Despre Numele Divine*, redă o poziție curentă, adoptată de teologia ortodoxă după întâiul Conciliu ecumenic de la Niceea (325): distincția dintre teologie și iconomie; dintre discursul „despre" însinele dumnezeirii – „obiect" al teologiei apofatice – și discursul despre Dumnezeirea gândită în relație cu creația sa – obiect al teologiei catafatice.[11] Această tipologie este mărturisită aproape explicit atunci când Dionisie spune: „de aceea i se atribuie lui

10 Sfântul Dionisie AREOPAGITUL, *Opere complete*, (*Numele Divine*, II, 6), p. 138.

11 „Conciliul de la Niceea a fost cel care «a tras linia despărţitoare între Dumnezeu și lumea îngerilor, între Creator şi creaţie»", Jaroslav PELIKAN, *Tradiția Creştină – O istorie a dezvoltării doctrinei*, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 158.

Dumnezeu toate atributele și nimic din toate, având toată forma și tot chipul, fiind fără formă și *în afara relației*" (*N.D.*, V, 8, p. 160); sau atunci când spune: „pe Dumnezeu nu îl cunoaștem din firea lui (căci aceasta este mai necunoscută și mai presus de orice rațiune și minte), ci din ordinea tuturor celor ce sunt, ca proiectate din El" (*N.D.*, VII, 3, p. 164).

Indicând încă de la începutul tratatului *Despre Numele Divine* dubla referință a discursului teologic, Dionisie aprofundează distincția dintre cele două tipuri de teologie. Cel mai concludent pasaj este cel în care Areopagitul specifică faptul că „dacă numim ascunzimea mai presus de ființă a lui Dumnezeu viață sau ființă sau lumină sau rațiune, nu înțelegem nimic altceva decât puterile (*dynameis*) venite din ea la noi, puteri îndumnezeitoare sau de ființă făcătoare sau de înțelepciune dăruitoare. Dar despre ea însăși cugetăm prin desprindere de toate lucrările înțelegătoare, neînțelegând nici ca îndumnezeire, nici ca viață sau ființă, căci îi este propriu să fie prin toată depășirea cauza ridicată peste toate" (*N.D.*, II, 7, p. 142). Astfel, conform lui Dionisie, onomastica divină este dedicată diferitelor puteri dumnezeiești prin intermediul cărora Dumnezeu creează și susține lumea, iar scopul tratatului *Despre Numele Divine* este acela de a oferi o exegeză a numelor acestor puteri (*N.D.*, II, 11, p. 143, sau I, 8, p. 138).

Însă, specificând faptul că obiectul teologiei catafatice este cel al puterilor divine creatoare, Dionisie se apropie de temeiul distincției și al complicității dintre teologia catafatică și cea apofatică.

Gestul onomasticii divine este precedat de evidențierea fundamentului acesteia: distincția dintre conceptul de „uniune divină" (*henosis tes theias*) și conceptul de „distincție divină" (*diakrisis tes theias*).

Așa cum sugera și Vladimir Lossky în studiul său despre noțiunea de analogie la Dionisie Areopagitul, disjuncția este

fundamentală[12] pentru articularea areopagitică a dublului discurs teologic. De înțelegerea ei depinde, pe de o parte, determinarea constituției teologiei catafatice și corecta remarcare a complicității dintre discursul teologiei afirmative și discursul teologiei negative. Pe de altă parte, ea este resursa necesarei departajări față de perspectiva univocă a „marelui lanț al ființei" neoplatoniciene. Ca atare, aprofundarea ei nu poate fi decât inconturnabilă.

Prin sintagma „uniri dumnezeiești" Dionisie înțelege „cele [trăsăturile] ale identității negrăite și mai presus de cunoaștere, cu *termenul* ascuns și nearătat" (*N.D.*, II, 4, p. 140). De pildă, spune Dionisie, de unirea Dumnezeiască ține supraființa ei, comună principiului treimii. Relația nu este una genitivală, ci stă sub semnul sinonimiei. Atunci când vorbim despre unitatea dumnezeiască ne referim la „ființa" ei dincolo de ființă („Dumnezeu este cel ce este mai presus de ființă, *N.D.*, II, 11, p. 143), la supraființa sa, la imposibilitatea determinării esenței sale, la faptul de a fi *în-sine*.

Când vorbește despre „distincții dumnezeiești", Dionisie se referă la „ieșirile (*proodoi* – procesiunile) și arătările bune ale principiului dumnezeiesc" (*N.D.*, II, 4, p. 140). El definește în mod explicit conceptul de „distincții dumnezeiești" spunând că acesta trimite către „procesiunile bune ale principiului dumnezeiesc", ca atare, adăugăm noi, către conceptul de „putere/energie divină".

Aceste revelări ale principiului Dumnezeiesc sunt de două feluri. Este vorba fie despre deosebirea dintre cele trei ipostasuri ale ființei divine – atât în accepțiunea lor teologică, cât și în conotația lor iconomică –, fie despre diversele energii divine, care aparțin ființei divine. Prin aceste distincții, Dumnezeu „se distinge în mod unitar, se înmulțește în chip unic, se multiplică fără să

12 Vladimir LOSSKY, „La notion des «Analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite", p. 282.

iasă din starea de Unul. Și, deoarece Dumnezeu este Cel ce este în mod mai presus de ființă, dar dăruiește existența celor ce sunt și produce toate ființele, se zice că se înmulțește acel unic."[13]

Semnificativ este faptul că, potrivit lui Dionisie, distincțiile divine – fie că este vorba despre accepțiunea teologică sau de cea iconomică a persoanelor ființei dumnezeiești, fie că este vorba despre funcția iconomică a energiilor divine – sunt *proprii întregii* dumnezeiri. Dionisie spune: „toate sunt referite în mod neîmpărțit și absolut, fără excepție, în întregime întregii dumnezeiri. Căci, așa cum am amintit, în *Învățăturile Teologice*, cine nu recunoaște că acestea se spun despre întreaga dumnezeire ar îndrăzni cu blasfemie să sfâșie în mod necuvenit *unitatea* supraunită" (*N.D.*, II, 1, p. 139). Corelativitatea celor două concepte implicate ilustrează subtil concepția ortodoxă asupra uniunii perihoretice a unității treimice. La fel, deși nu se poate spune că distincțiile înțelese ca energii / puteri creatoare sunt identice cu trinitatea divină, nu se poate nega faptul că ele aparțin în mod *unitar* celor trei persoane ale dumnezeirii.

În repetate rânduri, Dionisie evidențiază faptul că distincțiile divine pot și trebuie să fie gândite din perspectiva unității lor de originare și mai presus de ființă. Detaliul devine evident în momentul în care Areopagitul invocă dogma Monarhiei Tatălui[14] – sursă a dumnezeirii și a ipostasurilor divine – pentru a susține că, așa cum „fiecare dintre ipostasurile de obârșie este întemeiat (subzistă) în unitatea însăși, în mod neamestecat și fără să se confunde", „sunt unite, potrivit distincției dumnezeiești, și comunicările cele neîncetate, producătoare de substanță, producătoare de viață, făcătoare de înțelepciune" (*N.D.*, II, 5, p. 141) – adică puterile divine.

13 Sfântul Dionisie AREOPAGITUL, *Opere complete*, (*N.D.*, II, 11), Editura Paideia, Bucureşti, 1996, p. 143.

14 „Singurul izvor al dumnezeirii mai presus de ființă este Tatăl, Tatăl nefiind Fiu, nici Fiul Tată, ci păstrând cu sfințenie fiecare din ipostasurile de obârşie cele de laudă ale sale" (*N.D.*, II, 5, p. 141).

În acest fel, complicitatea dintre „uniunile divine“ și „distincţiile dumnezeiești“ devine inteligibilă. Respectiva corelativitate este ilustrată de modul în care Dionisie precizează obiectul cercetării din tratatul *Numelor Divine*, spunând că va explica „numirile comune și *unite* ale *distincţiei* dumnezeiești“ (*N.D.*, I, 11, p. 143) .[15]

Înţelegerea relaţiei dintre conceptul de „uniuni divine“ și cel de „distincţii divine“ are ca efect conturarea imaginii „spaţiului“ intermediar dintre *uniunea mai presus de ființă a divinității* și manifestarea iconomică a divinităţii – creaţia.

Puterile divine care purced din unitatea de nedeterminat a divinităţii trasează spaţiul distanţei dintre creaţie și unitatea dumnezeiască. Suntem invitaţi, astfel, să acceptăm că spaţiul intermediar „măsurat“ de energiile care fac legătura dintre ordinea creată și uniunea supra-fiinţială a divinităţii este unul infinit, „distanţă de măsură infinită și incomparabilă între Cauză și cauzat“ (*N.D*. IX, 7, p. 169).

De-numirea laudativă

Înţelegerea relaţiei dintre distincţiile divine și uniunile divine configurează dublul discurs teologic. În primul rând, teologia de tip catafatic se lasă a fi înţeleasă ca discurs al de-numirilor divine. Dacă teologiei negative îi este propriu dublul proces al „de-numirii“[16], putem spune că acesta îi este propriu și discursului teologiei catafatice. Cât timp teologia afirmativă are ca referinţă discursivă un „obiect“ infinit, lipsit de punct terminus și ferit de captarea onomastică, cum ar putea ea permite definirea sau determinarea acestuia? Cum s-ar putea determina sau defini

15 Sau, într-un alt loc: „vom încerca să descriem aceste diferenţieri comune și unitare sau aceste binefăcătoare emanaţii ale întregii dumnezeiri după numele divine ce ni se descoperă în Scripturi“ (*N.D.*, II, 11, p. 143).

16 Jean-Luc MARION, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 160.

ceea ce se „arată“ ca fiind indeterminat și infinit? Cum ar mai putea fi *numite* puterile/distincțiile dumnezeiești de vreme ce ele rămân anonime?

Suntem conduși de interogație în preajma dublului gest al *de-numirii* catafatice. Apropierea este semnalată de pasajele în care Dionisie insistă asupra faptului că puterile/distincțiile dumnezeiești (dumnezeirea-în-relație) nu pot primi nume decât prin referire la cele cauzate. „Pronia bunătății dumnezeirii ca principiu al tuturor trebuie lăudată din toate cele cauzate“ (*N.D.*, I, 5, p. 137).

Pentru Dionisie Areopagitul aceste energii/distincții își primesc numele de la cele cauzate, registrul adecvat lor neputând fi decât unul analogic: „de fapt, [spune el] acestea le zicem în chip drept despre Dumnezeu că e lăudat din toate cele ce sunt după *analogia* cu toate, a căror cauza este“ (*N.D.*, VII, 3, p. 164). Ca atare, onomaza divină trebuie să respecte criteriul analogiei. Numele afirmative, proprii teologiei catafatice, nu sunt simple determinări (*theseis*) ale dumnezeirii, așa cum uneori a fost sugerat, ci sunt analogii a căror funcție este aceea de a *sugera* divinitatea, de a o indica prin semn sau oglindă.

De aceea, de fiecare dată când Dionisie numește printr-o afirmație (*theseis*) o energie sau distincție el propune, în același pasaj, necesara ei de-numire. Și aceasta tocmai pentru a averti-za asupra faptului că orice determinare, denumire, *nu poate fi încadrată decât în registrul analogiei*.[17] Procesul adecvării este

---

17 Raoul MORTLEY atrage atenţia asupra felului în care conceptul de analogie se cuvine a fi înţeles în cadrul corpusului areopagitic. Semnalând influenţa neoplatoniciană care se resimte în corpusul areopagitic, Raoul MORTLEY recomanda înţelegerea analogiei nu din perspectiva accepţiei ei matematice – care, potrivit lui Damascius, impunea înţelegerea relaţie dintre Dumnezeu şi creaţie prin prisma proporţionalităţii sau a simetriei –, ci doar ca pe mijloc prin care cele create participă la Dumnezeu, *cf.* Raoul MORTLEY, *From Word to Silence, The Way of Negation, Christian and Greek*, Bond University, 1986, p. 227.

infinit, adică, exact pe măsura distanței trasate de energiile divine între creație și în-sinele dumnezeirii.

Hermeneuticii catafatice îi este propriu gestul pendulării între poziționarea fiecărui nume divin și adecvarea acestuia prin intermediul unui „corectiv hyperbolic". În întregul corpus areopagitic orice gest onomastic este însoțit de un corectiv aplicat fie prin secondarea fiecărui nume de o ocurența a sa care a primit prefixul *hyper*[18] (ex. „bine, suprabine"); fie prin semnalarea faptului că, prin orice *denumire*, Dumnezeu este lăudat, și nu determinat – în acest sens, într-una din scoliile dedicate tratatului *Despre Numele Divine*, autorul acestora[19] atragea atenția tocmai asupra faptului că Dionisie nu susține că „anumite nume îl caracterizează (*kategoreistai*) pe Dumnezeu, ci că, prin acestea, El este lăudat" (*Scolii la Numele Divine*, V, 8, p. 209).

Dimensiunea laudativă a teologiei catafatice se cuvine a fi remarcată. Efortul de-numirii nu poate fi abandonat fără riscul iminent al idolatrizării lui Dumnezeu[20], chiar și prin intermediul celor mai elevate nume. Ca atare, teologia catafatică se cuvine a fi înțeleasă nu din perspectiva unor simple afirmații, ci din

---

18 Bagajul semantic al acestui prefix este unul dublu. Pe de o parte, el trimite către ceea ce este *dincolo*. În acelaşi timp, el are şi sensul de temei al lucrului pe care îl depăşeşte – de „a fi dincolo, dar pentru ceea ce este depăşit". Raoul MORTLEY oferă o necesară circumscriere a bagajului neoplatonician al acestui concept, în special a felului în care acesta a fost pus în discuţie de Syrianus, preluat în ton interogativ de Dexippus şi de Alexandru din Aphrodisia (Raoul MORTLEY, *op. cit.*, pp. 90-95) şi coagulat de Proclus în sensul unei *turnuri afirmative* (p. 112).

19 Chestiunea identităţii autorului scoliilor dedicate Corpusului Areopagitic a fost subliniată de Hans Urs von BALTHASAR în *Das Scholienwerk des Johannes von Scythopols*, „Scholastik" 15 (1940), pp. 16-38, reluat în: *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenneres*, Zweite, völlig veränderte Auflage, Einsiedeln, 1962, pp. 644-672. Potrivit acestui studiu, care a marcat întreaga exegeză posterioară, scoliile au fost începute de Ioan de Scythopolis şi completate de Maxim Mărturisitorul.

20 Jean-Luc MARION, *L'Idole et la Distance*, Bernard Grasset, Paris, 1977, pp. 190-191.

orizontul unui logos conștient de propria failibilitate, suscitat de un infinit efort de adecvare interpretativă și animat de un neîntrerupt respir doxologic. De aceea, spre finalul tratatului dedicat numelor divine, Dionisie Areopagitul spune că, „expunând aceste numiri dumnezeiești inteligibile, pe cât ne-a fost cu putință, am rămas departe nu numai de conținutul lor exact, ci și de înțelegerea lor asemenea celei a îngerilor. Fiindcă și cei mai buni dintre învățătorii noștri despre Dumnezeu rămân departe de îngeri“ (*N.D.*, XIII, 4, p. 176).

În al doilea rând, complicitatea dintre uniunile divine și distincțiile divine restructurează relația dintre teologia apofatică și teologia catafatică. Chiar dacă Dionisie admite faptul că „unirile sunt mai presus de distincții“ (*N.D.*, II, 11, p. 143), complicitatea dintre acestea două modifică în mod semnificativ relația dintre discursul apofatic și cel catafatic. Dacă acceptăm faptul că cele două tipuri de teologie au referințe diferite, nu putem admite poziționarea lor ierarhică. Pe de altă parte, dacă înțelegem faptul că între uniuni și distincții trebuie gândit, așa cum am văzut, un raport de subordonare, suntem constrânși să gândim, consecvent, o raportare ierarhică a celor două tipuri de teologie. În cele din urmă, dacă înțelegem mecanismul complicității dintre divinele uniuni și distincții, suntem constrânși să gândim relația dintre cele două tipuri de discurs sub figura *continuității*. Discursul teologiei catafatice vizează, într-un registru analogic, și pe un ton laudativ-hyperbolic, unitatea ascunsă / în-sinele divinității.

Suntem invitați astfel să gândim recuperarea demnității uitate a acestui tip de discurs și să ne amintim că relația dintre „uniunile divine“ și „distincții divine“ a fost reluată de posteritatea dionisiană exemplar întruchipată de teologia Sfântului Grigorie Palama, potrivit căreia energiile necreate, deși nu sunt identice în-sinelui dumnezeiesc, îl exprimă, ca provenind din el.

În al treilea rând, subliniind funcția pe care o îndeplinește corectivul hyperbolic în cadrul discursului de tip apofatic, vom

spune că deconstrucția opoziției ierarhizante dintre cele două tipuri de teologie este propusă și de înțelegerea discursului apofatic în afara oricărei opoziții față de teologia catafatică. În acest sens, Dionisie semnalează faptul că „nu trebuie să se considere că negațiile sunt opuse afirmațiilor (*Teologia Mistică*, I, 1, p. 247), ci, mai degrabă, că dumnezeirea este mai presus de toate aferezele, de toate negațiile și de toate tezele“ (*Teologia Mistică*, I, 2, p. 247). La rândul său, discursul teologiei apofatice este corectat fie prin hyperbole, fie prin oximoroni, fie prin rugăciune, pentru a semnala conținutul infinit al dumnezeirii și pentru a evita o viziune agnostică și atee.

Prezența discretă și constantă a corectivului doxologiei devine evidentă în câteva contexte. Pe de o parte, ea este semnalată de evitarea poziționării divinității chiar și prin prin intermediul numelor negative. Ca atare, orice raport opozitiv între numele afirmative și cele negative este refuzat, „dumnezeirea fiind mai presus de toate aferezele (*aphairesis*) și de toată negația (*apophasis*)“ (*T.M.* I, 1, p. 247). În al doilea rând, corectivul hyperbolic este implicat de al treilea capitol al tratatului *Despre Teologia Mistica*, pasaj în care Dionisie denumește în-sinele dumnezeirii prin intermediul oximoronului „întuneric luminos“. Însă, indicarea cea mai relevantă a acestei doxologii este concentrată în două pasaje memorabile (la începutul tratatului *Despre Teologia Mistică*[21] și în capitolul al III-lea al tratatului *Despre Ierarhia Bisericească*[22]), atunci când Dionisie trimite către conținutul tainic al Dumnezeirii prin gestul și cuvintele rugăciunii. Astfel, tratatul *Despre Teologia Mistică* este inaugurat de o rugăciune, ca pentru a semnala prin adresare și invocare conținutul infinit al unui discurs care, așa cum avertiza J. Derrida[23], lipsit fiind de o atare scrupulozitate, ar risca apropierea de agnosticism sau de ateism.

---

21 *T.M.*, I, 1, p. 247.
22 *I.B.*, III, iii, 2, p. 79.
23 Jacques DERRIDA, *Sauf le nom*, Galilée, Paris, 1993, p. 16.

Dubla prezență a corectivului hyperbolic în cadrul celor două tipuri de discurs dezvăluie dimensiunea liturgică a teologiei creștine. Cel angajat pe calea interpretării revelației christice este, prin definiție, oficiant, slujitor și înfăptuitor al sfintei liturghii.

Această înțelegere a articulațiilor de sens prezente în corpusul areopagitic ne permite să spunem că „inima teologiei lui Dionisie e liturgică."[24] „Tratatul *Despre Numele Divine* vorbește nu atât despre predicația divină, cât despre doxologia divină."[25] *Teologia Mistică* este inaugurată de o rugăciune iar conținutul acestui tratat indică transformarea cuvântului teologic în tăcerea suplicantului adâncit în orientarea sa către Unul. De asemenea, tratatele despre ierarhii descriu universul viețuitorului doxologic. Mai mult, potrivit exegezei propuse de Alexander Golitzin, întregul corpus areopagitic ar putea fi structurat conform modelului liturgic: „am putea vedea tratatul *Despre Numele Divine* ca jucând rolul *synaxei* (al „Liturghiei cuvântului") față de *anaphorá* („Liturghia euharistică") reprezentată de *Teologia Mistică*. În corpusul dionisian totul se rotește în jurul altarului și se mișcă spre altar."[26] Astfel, revenind la unul dintre sensurile celebrului cuvânt evagrian potrivit căruia „teolog este cel ce se roagă, și numai cel ce se roagă este teolog"[27], înțelegem de ce părintele Paul Evdokimov[28] arăta că discursul teologic este corectat și împlinit în interiorul Sfintei Liturghii.[29]

---

24 Andrew LOUTH, *Dionisie Areopagitul*, p. 63.

25 *Ibidem*, p. 64.

26 Alexander GOLITZIN, *Mistagogia – Experiența lui Dumnezeu în ortodoxie*, p. 158.

27 Evagrie PONTICUL, „Cuvânt despre rugăciune", § 60, în: *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii*, Editura Harisma, Bucureşti, 1992, p. 99

28 „Les dogmes, ce condensé de Vérités révélées, sont formulés *liturgiquement* comme de pièces doxologiques et se posent en pierres angulaires de la liturgie composée autour de l'eucharistie", Paul EVDOKIMOV, *La Priere de l' Eglise de Orient*, Desclee de Brouwer, 1985, p. 14.

29 „În această sumă de teologie, de rugăciuni şi de învăţături ce reprezintă cărţile Marelui Post, este înscrisă toată tradiţia, dar toate primesc forma

Teologia ca doxologie liturgică

Tentația identificării unui al treilea regim teologic trebuie evitată. Posibilitatea unei *via eminentiae* este refuzată de dubla referință a discursului teologic. Ceea ce a dus cu gândul către o asemenea rostire terțiară este multipla ocurența a corectivului hyperbolic. Însă acest „al treilea discurs“ nu are o referință proprie, ci doar îndeplinește funcția de a adecva permanent rostirea apofatică și discursul catafatic.

Acest continuu efort de adecvare structurează constituția discursului teologic. Conform *taxis*-ului ierarhiei divine, universul dionisian este unul al interpretării perpetuei revelații a dumnezeirii. Dacă, *stricto sensu*, teologi nu pot fi numiți, sub rezerva infinită a epectazei, decât membrii primei ierarhii angelice (tronurile, serafimii si heruvimii), ceilalți participanți ai ierarhiei sunt supuși, datorită privirii mediate pe care o practică, unei condiții iconomice, lipsite de orientarea imediată – „față către fața în-sinelui dumnezeirii“. Din acest motiv, dublului discurs despre Dumnezeu îi este propriu infinitul efort al adecvării. Aceasta este rațiunea profundă pentru care, deși dogma ortodoxă nu poate fi înțeleasă dintr-o perspectivă evoluționistă, ea permite nesfârșitul gest al aprofundării definițiilor sale, care „nu sunt principii teoretice, ci delimitări (*horoi*, *termini*) ale experienței Bisericii, ce separă adevărul trăit de falsificarea lui prin erezie.“[30] Aceste de-limitări stabilesc cadrul în interiorul căruia efortul hermeneutic poate fi infinit aprofundat.

Mai mult, întrucât divinitatea se revelează în mod infinit, teologiei nu îi poate fi propriu gestul capitalizant al determinării. Revelația nu poate fi păstrată, determinată și stocată, ci doar, pentru a o recunoaște pe deplin ca revelație, transmisă, dată

---

rugăciunii, astfel încât teologia devine conţinutul tuturor rugăciunilor noastre“, Arhimandritul SOFRONIE, *Cuvântări Duhovniceşti*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2004, p. 126.

30 Karl Christian FELMY, *Dogmatica experienţei ecleziale – înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 53.

mai departe, donată. Pentru a semnala acel conținut infinit care o excede prin chiar gestul re-prezentării sale, revelația este transformată în tradiție (*paradosis* și *metadosis*), adică arătată ca ceea ce se transmite: trop al donării unui conținut infinit a cărui prezență presupune propria absență. Așa cum afirmă Jean-Luc Marion, „a primi donarea [revelația] revine la a recepta actul donator, căci Dumnezeu nu donează nimic decât mișcarea infinită a kenozei carității sale, adică totul.“[31] Transmiterea se revelează în interiorul ierarhiei ca interpretare. A transmite înseamnă a filtra revelația prin propriul nostru trup.

Gestul donării are o dublă semnificație. Pe de o parte, el indică scopul ierarhic al oricărui participant, acela de a deveni „loc al lui Dumnezeu“, chip al Domnului, oglindă nepătată a Acestuia. Transparența corpului intermediar este direct măsurată de posibilitatea sa de a interpreta revelația, de a o da mai departe cât mai puțin alterată sau afectată de contextul istoric în care ea este dată. *A interpreta* și *a da* devin aici sinonime. Tocmai pentru că „ierarhia este o sfințită rânduială [*taxis*] și știință [*episteme*] și lucrare [*energeia*] asemănătoare, pe cât e cu putință, modelului dumnezeiesc“ (*Ierarhia Cerească*, III, 1), gestul teologal și teoforic prin excelență este cel al unei infinite interpretări. Acesta este motivul pentru care Dionisie Areopagitul își invită citiorii să se alăture efortului hermeneutic „pentru a ne descoperi și nouă, celor care iubim pe Îngeri, pe cât ne e cu putință, o vedere mai luminoasă și mai iubită“ (*Ierarhia Cerească*, XIII, 4, p. 34), deoarece, „fie că le ai prin tine, fie prin alții, avându-le toate primite de la cel Bun, trebuie să ni le transmiți și nouă. Căci vezi că nici noi n-am închis în noi înșine niciuna dintre rațiunile *dăruite* nouă în mod ierarhic, ci le-am transmis nefalsificate“ (*Numele Divine*, XIII, 4, p. 176).

Pe de altă parte, gestul transmiterii și al interpretării poartă semnificația recunoașterii rostirii a ceea nu ne este propriu,

---

31 Jean-Luc MARION, *L'Idole et la Distance*, Bernard Grasset, Paris, 1977, p. 212.

a ceea ce ne excede în mod infinit. De aici și necesitatea unei hermeneutici epectasice a prezenței unei revelații infinite, lipsite de final și survenite din fundalul abisal al uniunilor divine. A face teologie înseamnă a transmite, fără încetare, cuvântul unui „Altul“, căruia îi este indiferentă chiar și alteritatea, negația sau transcendența. Riguros spus, „nici Christos nu vorbește în nume propriu, ci în numele Tatălui.“[32] Acesta este sensul precis al *hypokrisis*-ului care marchează condiția unei infinite angelicități.

Necesitatea acestei doxologii neîntrerupte este semnalată și de modul în care „liturghia cuvântului“ (*sýnaxis*) este împlinită de „liturghia euharistică“ (*anaphourá*). *Trecerea* de la una la cealaltă nu semnifică depășirea și anularea funcției cuvântului teologic, ci împlinirea și realizarea deplină a acestuia: infinita asumare a revelației christice, metabolizarea epectasică a Cuvântului făcut trup, recunoașterea prezenței unui sens infinit prezent în litera testamentară sau în sfintele daruri.[33] „Orice lectură biblică se plasează în perspectivă sacramentală: consumi cuvântul ca pâinea și vinul euharistice.“[34] Ca atare, departe de a fi vorba despre un raport opozitiv între cele două părți ale liturghiei, relația dintre ele este cea a unei necesare complementarități.[35]

---

32 Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, Communio Fayard, 1982, p. 10.

33 „Liturghia Cuvântului se împlineşte, astfel, în şi prin Liturghia euharistică, Taină a tainelor, care transformă Cuvântul dintr-un mesaj despre Iisus într-o participare reală la viaţa Sa dumnezeiască“, *cf.* John BRECK, *Puterea cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1999, p. 16.

34 Paul EVDOKIMOV, *Rugul aprins*, Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1994, p. 62.

35 „Omilistul Macarian observă că cele două părţi ale Liturghiei Euharistice, aşa numita *sýnaxis* („liturghia Cuvântului“) şi *anaphourá* (oferirea, sfinţirea darurilor cu ivocarea, *epiklésis*, Duhului şi Cuminecarea) sunt incomplete una fără cealaltă. Întreaga regulă (*kánon*), ilustrată de cea dintâi, trebuie completată în vederea sfinţirii care urmează şi, invers, *sýnaxis* este «incompletă şi zadarnică» fără cuminecarea sacramentală“, *cf.* Alexander GOLITZIN, *Mistagogia – Experienţa lui Dumnezeu în ortodoxie*, p. 150.

Pasajul neo-testamentar care pune în lumină sensul acestei treceri este episodul dialogului itinerant și al comuniunii cu străinul: „drumul către Emaus“, ilustrat de Evanghelia după Luca (*Lc*. 24, 13-36). Narațiunea are două momente: cel dintâi – între Străin, Luca și Cleopa – aparține hermeneutizării itinerante a revelației christice. Ne confruntăm cu imaginea paradigmatică a efortului critic, al perpetuei adecvări metodologice (*met'hodos*) a revelației lui Christos, conform Scripturilor. Cel de-al doilea moment, pus în scenă de aceleași personaje, aparține comuniunii și dezvăluirii euharistice a lui Christos. Deplina prezență a acestuia în ochii și în trupul ucenicilor este imediat completată de dispariția sa, de conservarea stranietății sale și de revelarea infinitei sale rezerve de sens. Pe de o parte, întreaga narațiune reprezintă prototipul testamentar al trecerii de la primul moment al liturghiei la cel de-al doilea. „După cum indică arătarea la Emaus a lui Hristos cel înviat, prima generație de creștini situa propovăduirea Cuvântului într-un cadru eclezial și liturgic.“[36]

Pe de altă parte, oferind sensul maximal al oricărei exegeze teologice și răspunzând episodului „Cinei celei de Taină“[37], el îi revelează acestuia din urmă funcția hermeneutică. „Cu toate că «inimile ardeau înlăuntrul lor» auzind vorbele lui Hristos (*Lc*. 24, 32), ochii le rămăseseră acoperiți. Doar la masa la care El a fost atât oaspete cât și gazdă[38], ei au recunoscut, în sfârșit, în acel străin pe Stăpânul lor răstignit și înviat.“[39] Deși Cuvântul

36 John BRECK, *op. cit*., p. 14.

37 „Potrivit paralelor care descriu instituirea Cinei celei de Taină (*Lc*. 22, 19; *cf*. *Mc*. 14, 22 *sq*.; *Mt*. 26, 26 *sq*.; 1 *Cor*. 11, 23 *sq*.), cina de la Emaus, la care au participat Hristos cel înviat şi ucenicii săi, este chipul săvârşirii Sfintei Euhristii în Biserica primară“, *cf*. John BRECK, p. 15.

38 Despre această ambivalenţă a Străinului, condiţie de posibilitate a „Legii Ospitalităţii“ şi supus al „legilor ospitalităţii“, vezi Jacques DERRIDA, *Despre Ospitalitate*, Editura Polirom, Iaşi, 1999, în special pp. 125, 127 şi 129; despre aporetica stranietăţii, vezi în special pp. 77-89.

39 *Ibidem*, p. 14.

le-a revelat sensul Scripturilor potrivit criteriului christologic[40], prezența sa nu a fost complet recunoscută și asimilată. Exegeza *kerygmatică* a cuvântului teologic este împlinită de doxologia *dogmatică*, euharistică, a revelării Cuvântului dumnezeiesc.

Însă, așa cum relatează și episodul „drumului către Emaus", momentul apariției Cuvântului corespunde imediatei sale dispariții. Clipei revelării christice a străinului întâlnit pe drum de ucenici îi corespunde imediata dispariție a acestuia. „Atunci li s-au deschis ochii, și L-au cunoscut; dar El S-a făcut nevăzut dinaintea lor" (*Lc*. 24, 31). Cuvântul Tatălui se revelează atât ca prezență a sensului, cât și ca inepuizabil semantic. El își revelează atât prezența sa infinită, cât și, complementar, nesfârșita sa rezervă, arătându-se, astfel, ca fiind „singurul străin din Ierusalim"[41] (*Lc*. 24, 18).

Imaginea iconografică exemplară a acestui chiasm al prezenței și al absenței divinității este icoana „Schimbării la față" din altarul bisericii Sfânta Ecaterina, Mănăstirea Sinai. Semnificativ în cazul acesteia este faptul că atât Christos, înveșmântat în haină luminoasă, cât și razele strălucitoare ale energiilor necreate care îl înconjoară, provin, indefinit, din interiorul unei mandorle întunecate, simbol al în-sinelui dumnezeirii. Astfel, respectiva icoană atrage atenția nu doar prin maniera în care pare a ilustra, *ad literam*, relația dintre „distincțiile dumnezeiești" și „uniunile divine", ci și datorită felului în care ea reprezintă statutul Logosului Christic și al cuvântului teologic. Căci, potrivit imaginii redate, Cuvântul, fiind circumscris atât de prezența deplină a sensului divin pe

---

40 Referitor la criteriul christologic al interpretării Scripturilor, vezi John BEHR, *Formation of Christian Theology* (vol. I, *The Way to Nicaea*), St. Vladimir's Seminary Press, New York, 2001.

41 Singurul străin din Ierusalim şi de Ierusalim (*Yeruwshalaim*), adică de „învăţătura păcii" sau de ceea ce ţine totul laolaltă, făcând imposibilă orice stranietate şi reducând revelaţia la o pură metafizică a prezenţei.

care îl revelează, cât și de rezerva infinită a acestuia, îi transmite teologului imperativul unei priviri doxologice. Una care, neintenționând capitalizarea conceptuală a revelației transmise, se transformă în mediu al revelației. Astfel, inteligibilitatea punctuală a cuvântului este metamorfozată în rugăciunea ce invocă și actualizează un sens infinit.

Bibliografie:

von BALTHASAR, Hans Urs, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenneres*, Zweite, völlig veränderte Auflage, Einsiedeln, 1962.

BEHR, John, *Formation of Christian Theology* (vol. I, *The Way to Nicaea*), St. Vladimir's Seminary Press, New York, 2001.

BRECK, John, *Puterea cuvântului în Biserica drept-măritoare*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1999, traducere de Monica E. Herghelegiu.

DERRIDA, Jacques, *Sauf le nom*, Galilée, Paris, 1993.

DERRIDA, Jacques, *Despre Ospitalitate*, Editura Polirom, Iași, 1999, traducere de Mihai Ungurean.

Sfântul Dionisie AREOPAGITUL, *Opere complete*, traducere de Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, București, 1996.

Evagrie PONTICUL, „Cuvânt despre rugăciune", § 60, în: *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, Editura Harisma, București, 1992, traducere de Dumitru Stăniloae.

EVDOKIMOV, Paul, *La Priere de l' Eglise de Orient*, Desclee de Brouwer, 1985.

EVDOKIMOV, Paul, *Rugul aprins*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1994, traducere de Teodor V. Damșa.

FELMY, Karl Christian, *Dogmatica experienței ecleziale – înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Editura Deisis, Sibiu, 1999, traducere de Ioan Ică jr.

GOLITZIN, Alexander, *Et introibo ad altare Dei. The Mystagogia of Dionysius Areopagita with Special Reference to Its predecessors in the Eastern Christian Tradition*, Analekta Vlatadon 59, Tesalonic, 1994.

GOLITZIN, Alexander, „Mistica lui Dionisie Areopagitul: platonică sau creștină?“, în: *Mistagogia – Experiența lui Dumnezeu în ortodoxie*, Editura Deisis, Sibiu, 1998, traducere de Ioan I. Ică jr.

von IVANKA, Endre, *Plato Christianus – La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Eglise*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990.

LOSSKY, Vladimir, „La notion des «Analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite“, în: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Vrin, nr. 5, 1930.

LOUTH, Andrew, *Dionisie Areopagitul*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, traducere de Sebastian Moldovan.

LOUTH, Andrew, *Originile teologiei mistice creştine – De la Platon la Dionisie Areopagitul*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, pp. 214-216, traducere de Elisabeta Voichița Sita.

MARION, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Communio Fayard, 1982.

MARION, Jean-Luc, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, Editura Deisis, Sibiu, 2003, traducere de Ionuț Biliuță.

MARION, Jean-Luc, *L'Idole et la Distance*, Bernard Grasset, Paris, 1977.

MORTLEY, Raoul, *From Word to Silence, The Way of Negation, Christian and Greek*, Bond University, 1986.

PELIKAN, Jaroslav, *Tradiția Creștină – O istorie a dezvoltării doctrinei*, Editura Polirom, Iași , 2004, traducere de Silvia Palade.

ROREM, Paul, „The Uplifting spirituality of Pseudo-Dionysius“, în: McGinn, B, & Meyendorff, J., & Leclerq, J. (eds.), *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, New York, 1988.

ROREM, Paul, *Biblical and Liturgical Symbols in the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto, 1984.

Arhimandritul SOFRONIE, *Cuvântări Duhovnicești*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2004, traducere de Ierom. Rafail Noica.

VANNESTE, Jean, *Le Mystere de Dieu – Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Areopagite*, Desclee de Brouwer, 1959.

VERBUM CARO

- Schiță pentru o ontologie relațională -

Brîndușa PALADE

ABSTRACT: This is an attempt to reflect upon the ontological meaning of the Christian *Logos* according to the perspectives offered by recent developments of Christology in the West.

The Greek *Logos*, seen as an eternal rationality of existence has been translated by the Christian thought as divine person and relational *Logos*, though the rational dimension of the Only-Begotten Word of God the Father is still preserved. The mystery of the incarnation of the Word, transmitted by *The Gospel* according to St. John has a clear ontological meaning, since it literally involves the coming of Being into existence. The Being not only assumes a finite human existence, but is also willingly dispossessed of this condition, in order to crown the human being with something more than its original dignity.

By Christ's human and divine nature and by the Cross, the anthropology receives an ontological dimension which is primarily relational, and is to be understood according to the model of the relationship between the persons of the Holy Trinity. This „new" mode of human existence is innovative as far as it involves an unexpected communion between the Trinitarian relationshipness and the human existence and a re-creation of humanity, without however dismissing its created identity.

***Logos*-ul, o scurtă genealogie**

Logos-ul a fost inițial privit de filozofii presocratici ca un principiu rațional de organizare a universului sau ca o proporție matematică care garantează armonia lumii. Acest principiu rațional era privit ca fiind accesibil numai intuiției

și inteligenței (*noesis*), fiind ascuns lumii sensibile. Structura rațională a cosmosului și uneori chiar a ființei înseși este, astfel, garantată, pentru greci, de faptul că *logos*-ul, privit ca rațiune eternă, reprezintă atât un principiu care precede existența tuturor lucrurilor cât și unul care participă la constituirea și la conservarea lor. Conservarea tuturor lucrurilor într-o stare de proporție și armonie geometrică – o concepție care urcă în timp până la pitagoreici – conduce la acea viziune matematică asupra cosmosului pe care o găsim, de altfel, ilustrată în toată istoria ulterioară a cosmologiei și a fizicii, de la Ptolemeu până la Einstein. Intuiția că Dumnezeu a creat o lume perfect ordonată printr-o gândire matematică (*logos*), impunând acestei lumi regularități fixe prin legile naturii, străbate nu numai istoria filozofiei de la presocratici până la Leibniz, ci și istoria științei.

Se cuvine reamintit aici și faptul că *logos*-ul, privit ca un principiu rațional de organizare a lumii, s-a impus în antichitatea greacă prin opoziție față de *mythos*. Tensiunea între *logos* și *mythos* însoțește toată gândirea filozofică de la Xenofan la Platon și este semnificativ însoțită de o paralelă în timp și în conținut, legată de demitizarea puterii idolilor și a zeilor de către profeți, în Israel. Creștinismul timpuriu începe, de altfel, printr-o opțiune clară în favoarea *logos*-ului și a Dumnezeului filozofilor – ceea ce a reușit să-i atragă, în epoca în care credința era încă asociată cu zeii mitici, chiar suspiciunea de ateism.[1] În gândirea creștină, noțiunea de *logos* apare odată cu *Evanghelia după Sfântul Ioan*, în care *logos*-ul este aplicat pentru prima dată unei *persoane* care face parte din Dumnezeu, într-un mod care continuă numai până la un punct tradiția greacă și iudaică conform căreia principiul originar al lumii este rațional.

Teologia creștină a fost conștientă de la bun început, încă din epistolele Sfântului Paul și din cele ale Sfântului Ioan, de faptul că

1 Vezi şi comentariile lui J. RATZINGER pe această temă din *Introducere în creştinism: Prelegeri despre Crezul apostolic*, traducere de M. Blaj, Iași, Sapientia, 2004, pp. 95-96.

descrierea principiului creator al universului în termenii gândirii pure, abstracte și matematice nu poate explica imprevizibilul din univers și nici libertatea acordată de Dumnezeu creaturilor sale raționale. Modelul matematic, susținut de credința în *logos*-ul rațional, privit ca o proporție matematică, conduce mai degrabă la determinism sau la explicații pesimiste în privința „riscului libertății" creaturilor, asumat încă de la crearea lumii de Creator și are de asemenea dificultăți în explicarea prezenței răului în univers. Pentru a fi divin, cum clarifică Sfântul Ioan în prima sa epistolă, *logos*-ul nu poate fi numai rațiune, ci trebuie să fie și iubire (*caritas* sau *agape*) (1 *In* 4, 8).

Logos-ul creștin, ca persoană a Sfintei Treimi, reprezintă o ipostaziere intradivină a intelectului originar ce aparține persoanei lui Dumnezeu-Tatăl, principiul și originea vie a existenței. Cuvântul, aplicat de teologia creștină persoanei Fiului lui Dumnezeu, este descris de Sfântul Toma de Aquino drept „conceptul" sau „emanația intelectului" divin[2] – cu precizarea că aici este vorba de un *cuvânt* în sensul său cel mai propriu, de un a-fi-rostit de către Dumnezeu-Tatăl.

Actul de a-fi-rostit care a condus la generarea intradivină a Fiului ca persoană a Treimii trebuie însă privit nu doar ca o manifestare a raționalității lui Dumnezeu, ci și ca un act ce implică *relația* dintre cel care vorbește și cei cărora li se adresează. Prin rostirea Cuvântului care este Fiul, Tatăl însuși trebuie privit nu doar ca un principiu generator, ci și ca o persoană aflată în relație cu o altă persoană, pe care a generat-o (și nu a creat-o). Chiar dacă definim aceste persoane divine, Tatăl și Fiul, în primul rând ca pe *ipostaze* sau *substanțe prime*[3], această definiție se referă, mai curând, la existența persoanelor ca „substanțe individuale" și nu la modul lor personal de a fi și la unitatea esențială dintre ele, unitate care presupune mai întâi de toate relația dintre ele.

---

2 Explicația privitoare la natura Fiului apare la Sfântul Toma de AQUINO în *Tratatul despre Sfânta Treime*, *Summa Theologiae*, Q. [34], A. [1], 2.

3 *ST*, Q. [29], A.[1].

Dimensiunea rațională a *logos*-ului, pe care grecii o priveau ca fiind definitorie pentru ceea ce ei considerau a fi principiul lumii, este, astfel, transformată de teologia *Logos*-ului întrupat într-o structură relațională, privită de dogma teologică occidentală ca modalitate a unității persoanelor Treimice. *A fi* înseamnă, pentru persoanele Treimice, nu numai *a-fi-ca-ipostaze* ale dumnezeirii, ci mai ales *a-fi-în-relație*.

Dacă relația definește raportul *Logos*-ul (al Fiului) cu Tatăl, tot relația este și categoria sub care trebuie analizat raportul Cuvântului cu lumea creată și cu omenirea pentru a cărei salvare a fost trimis. În raport cu lumea creată, Fiul, Înțelepciunea divină este cel *prin* care „toate au fost făcute“ (*In* 1, 3). Particula *prin* indică într-un mod sugestiv poziția relațională pe care o ocupă Fiul, ca mediator cosmogonic perfect între puterea Tatălui și nimicul originar din care au fost aduse la existență toate lucrurile (rolul cosmogonic al Cuvântului este, de altfel, subliniat mai ales de teologia răsăriteană și de liturghia Bisericii ortodoxe).

În teologia trimiterii, dimensiunea relațională a Cuvântului devine încă și mai evidentă. Cristos, trimisul lui Dumnezeu și întruparea *Logos*-ului nu are nici o altă identitate în afara propriei sale misiuni. El se identifică în totalitate cu misiunea încredințată de cel care l-a trimis, încât se poate spune că Isus, numele propriu al fiului Mariei din Nazaret, devine identic cu Cristos (literal, *Mântuitorul care a fost Uns*). Așa cum arată teologul elvețian Hans Urs von Balthasar, existența Fiului este în întregime *funcția* unui „*pentru* noi“, iar cristologia trebuie privită, din acest motiv, în primul rând, într-o cheie funcțională.[4] Acel *prin* din economia Treimii creatoare (aflăm de la Sfântul Apostol Ioan, în *In* 1, 3, că Fiul este cel *prin care toate s-au făcut*) devine astfel un *pentru* în interpretarea misiunii soteriologice a lui Isus pe pământ. În fapt, acest a-fi-pentru

4 Hans Urs von BALTHASAR, *Verbum caro. Skizzen zur Theologie I*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1960, pp. 11-72.

este modul cel mai radical prin care este exprimată teologic relaționalitatea *Logos*-ului. Cuvântul întrupat are ca mod de existență acest *a-fi-pentru-celălalt* din economia intradivină a Treimii și nu păstrează nimic dintr-un a-fi-pentru-sine ce poate diminua relaționalitatea pură. Faptul că identitatea *Logos*-ului divin este aceea de ipostază a Sfintei Treimi nu este diminuat, ci, dimpotrivă, este confirmat de acest mod de *a-fi-pentru-celălalt*. Dumnezeu poate rămâne identic cu sine, printr-un mister propriu ființei sale dumnezeiești, chiar în actul continuu al dăruirii sale de sine unei alterități pe care el a creat-o.

Filiațiunea divină devine astfel sinonimă, în misiunea lui Cristos, cu slujirea tuturor – ceea ce infirmă aici cât se poate de clar mitul ontologic al unei Ființe infinit superioare creaturilor sale, care nu cultivă o relație personală cu acestea și nici nu poate fi cuprinsă de către ele. Semnificativă este aici maxima ce constituie epitaful Sfântului Ignațiu de Loyola, pe care Hölderlin o pune ca *motto* la al său *Hyperion*: „A fi necuprins de cel mai mare, a putea fi cuprins de cel mai mic, aceasta înseamnă a fi dumnezeiesc.“[5]

Această *relație personală* între trimisul lui Dumnezeu, care este Fiul aflat în unitate cu Dumnezeu-Tatăl (*In* 10, 30) și ființele create permite, de altfel, și găsirea unei explicații pentru libertatea cu care au fost înzestrate creaturile de către Creatorul lor, în semn de recunoaștere a demnității fiecăreia dintre ele. Cuvântul întrupat al lui Dumnezeu cultivă cu fiecare din ceilalți oameni o relație *personală*, ca persoană Treimică ce se împărtășește din modul de a-fi-în-relație al lui Dumnezeu și care are misiunea să răscumpere creația, inserând-o în acea *communio* proprie ființei Treimice, fără însă a o desființa și a-i șterge diferența specifică.

---

5 *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*, citat de HÖLDERLIN în *Werke*, III, ed. F. Beissner, Sonderausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Stuttgart, 1965, p. 346 *sq*.

În absența unei asemenea înțelegeri personalizate a lui Dumnezeu, bazate pe dogma semnificației relaționale a persoanei divine[6], suntem constrânși să revenim la modelul matematic care nu ne permite, așa cum am văzut, nici explicarea libertății, nici a imprevizibilului din lumea creată și nici a posibilității fiecărei creaturi raționale de a-i spune „nu“ lui Dumnezeu și de a comite răul.

Întruparea *Logos*-ului și „noua“ antropologie

Evenimentul prin care *Logos*-ul divin, ca persoană Treimică, a fost dezvăluit creației este întruparea, descrisă succint, în *In* 1, 14, prin cuvintele „Și cuvântul a devenit trup și a locuit între noi“ (*Et verbum caro factum est, et habitavit in nobis*). Cuvântul rostit de Tatăl, *Logos*-ul originar, care este o persoană Treimică diferită de Tatăl, deși unită cu el în ființa dumnezeirii, descinde astfel în creație, fără ca totuși să părăsească unitatea Treimică.[7]

Această apropiere maximă a lui Dumnezeu de propria sa creație, concretizată în acel *a-fi-cu-noi* din expresia „și a locuit între noi“ sugerează și faptul că evenimentul întrupării nu poate fi cuprins în orizontul de așteptare al ființei create. Dumnezeu, care pentru lumea creată este un *altul* radical și care nu e, desigur, *trupesc*, ci spiritual, se dezvăluie creației sale într-un mod care-i afirmă pe deplin libertatea: el nu este nici prizonierul propriei sale veșnicii, nici al naturii sale spirituale, ci descinde în istorie la un anumit moment într-un trup omenesc, care nu este, cum susține tradiția occidentală, un trup lipsit de infirmitățile omenești ce derivă din păcatul originar. *Logos*-ul alege astfel pentru sine să dobândească și o dimensiune istorică și temporală, deși continuă să fie prezent în ființa Treimii eterne din care

6 *ST*, Q [29], A [4].

7 Explicația pentru posibilitatea ca starea imutabilă a dumnezeirii să nu fie afectată de întruparea Cuvântului este oferită de Sfântul AUGUSTIN în *De doctrina christiana* I, 26, traducere de Marius Ciucă, introducere, note și bibliografie de Lucia Wald, București, Humanitas, 2002, pp. 71-72.

descinde. După cuvintele prin care consemnează evenimentul întrupării, Ioan adaugă: „și noi am privit slava sa; slavă ca a unicului Fiu al Tatălui“ (*In* 1, 14). Prin întruparea cu totul imprevizibilă a Cuvântului este astfel dezvăluită măreția ființei lui Dumnezeu, ce devine „perceptibilă“ pentru simțurile ajutate de credință, într-un mod care contrariază nu doar așteptările tradiționale legate de alteritatea radicală a ființei dumnezeiești (prezente, de pildă, în iudaism), ci și tradiția grecească a *logos*-ului ascuns și inteligibil pe care am evocat-o la început. Desigur, ceea ce este cel mai important în prezența Cuvântului în lume nu e întru totul vizibil, dar *Logos*-ul întrupat și imaginea sa este totuși principalul mijloc prin care ființa lui Dumnezeu își invită creația să participe la misterul său.

Există, de altfel, la Sfântul Ioan, o evidentă predilecție pentru concretețea și vizibilitatea *Logos*-ului întrupat. Nu numai în textul Evangheliei sale, ci și în prima sa epistolă din *Noul Testament*, el insistă asupra acestei disponibilități a *Logos*-ului de a se dezvălui ca un semn vizibil creației al cărei co-autor este: „Ce era la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și ce am pipăit cu mâinile noastre, cu privire la Cuvântul vieții“ (1 *In* 1, 1). Adevărul devine aici *corporal* și poate fi perceput nu numai prin harul supranatural, ci și prin simțurile omenești, în realitatea trupească pe care o îmbracă. Prin întruparea sa, *Logos*-ul confirmă, de altfel, și integritatea persoanei omenești, privită ca unitate a trupului și a sufletului și restituie acestei unități o demnitate care fusese pierdută după cădere.

Important pentru expunerea de față este însă faptul că antropologia derivată din aplicarea ioanică a *Logos*-ului la Isus Cristos, o persoană umană concretă care trăiește în Palestina într-un timp dat, este marcată de o clară deschidere ontologică. Coborârea Cuvântului în lume conduce la o transformare completă a existenței omenești ce poate face obiectul unei ontologii existențiale – unde „existențialul“ nu mai este îndreptat

polemic împotriva gândirii esențiale, ci se întâlnește cu aceasta într-o nouă modalitate de a fi, ce comportă comuniunea dintre spirit și trup și dintre ființa divină și existența umană. Cristos, ca Om-Dumnezeu, actualizează această comuniune între Ființă și existență și încarnează la propriu gândirea cea mai paradoxală (manifestată, de pildă, de Cusanus, Eckhard sau Pascal). Omul care și-a pierdut demnitatea originară nu este pur și simplu „restaurat" prin întruparea Cuvântului, ci dobândește mai mult decât avusese în starea inițială, fiind reînnoit prin harul adus în lume de *Logos*-ul divin. Adam este doar un om, înzestrat cu facultăți naturale perfecte, încă nealterate de păcat. Cristos, noul Adam, este și om și Dumnezeu. Antropologia ce beneficiază de transformarea realizată de Cristos și de co-prezența celor două naturi ale sale, omenească și divină, trebuie, de aceea, regândită dintr-o perspectivă ontologică, pornind de la coexistența Ființei cu existența umană în persoana Cuvântului întrupat.

Ontologia ioanică este, după cum arată Joseph Ratzinger, concentrată asupra identității perfecte dintre Cuvântul lui Dumnezeu și vetero-testamentarul „Eu sunt" din *Cartea profetului Isaia* (*Isaia* 52, 6). Ce înseamnă faptul că un subiect, care este Cuvântul întrupat, predică despre sine „Eu sunt"? Un prim răspuns ar fi că identitatea acestui subiect *este* propriul său *mod de existență*. În cuvintele lui Ratzinger, înseamnă că acest subiect este cu totul prezent în opera lui, că între existența sa și faptele sale nu apare nici o breșă alienantă, sau că între identitatea Cuvântului întrupat și faptele sale continuitatea este deplină.[8] Cristos este prezent în tot ce spune și în tot ce face – ceea ce înseamnă, pentru Sfântul Ioan, că acest „Om" care există întru totul și este prezent în toate cuvintele și faptele sale nu poate fi decât Cuvântul lui Dumnezeu, dat fiind că numai în ființa lui Dumnezeu este posibil să gândim o asemenea unitate între „viață și operă".

8 J. RATZINGER, *Introducere în creştinism*, *ed. cit.*, p. 157.

„Eul“ lui Cristos, care e întruparea Logos-ului divin, este însă inteligibil numai în unitate cu întreaga ființă Treimică, în interiorul căreia identitatea oricăreia dintre persoanele divine nu poate fi concepută decât prin relația cu celelalte. *Logos*-ul divin, persoana Treimică care există din veșnicie împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt există, așadar, numai prin comuniunea cu celelalte persoane Treimice. Iar în existența sa pe pământ, Cuvântul întrupat, care e una și aceeași persoană a Treimii cu Fiul, are de asemenea un mod de existență relațional, ce vizează nu doar persoanele Sfintei Treimi împreună cu care constituie ființa lui Dumnezeu, ci și umanitatea întreagă pe care are misiunea de a o aduce în final la comuniunea cu viața proprie ființei dumnezeiești. Modul de *a-fi-în-existență* propriu *Logos*-ului, înțeles atât ca persoană a Sfintei Treimi cât și ca *Logos* întrupat este, așadar, un mod de *a-fi-în relație* privit în sensul cel mai radical, în care relația e constitutivă pentru existența individuală.

Ontologia existenţei omeneşti individuale este astfel transformată prin *Logos*-ul divin într-o ontologie care trebuie să încorporeze relaţia, după modelul existenţei intradivine din cadrul Sfintei Treimi. Faptul de *a-fi-în-relație* înțeles și trăit de Cuvântul întrupat nu doar la nivelul dumnezeirii, ci și la cel al umanității este astfel remodelat, prin Cristos, după prototipul relației dintre persoanele Treimice din cadrul ființei lui Dumnezeu.[9] Umanitatea e astfel ridicată la un mod de *a-fi-în-relație* care este deopotrivă dumnezeiesc și omenesc – omenesc în sensul perfecțiunii adamice restaurate de Cristos, dumnezeiesc prin darul comuniunii cu Dumnezeu oferit de Cristos prin sacramentele Bisericii.

9 În acest punct, cristologia catolică se întâlneşte cu ontologia iudaică a Cuvântului, dezvoltată de asemenea pe baze relaţionale, mai ales de către Martin Buber. Vezi și M. BUBER, *Eu și Tu*, traducere de Ștefan Aug. Doinaş, Bucureşti, Humanitas, 1992.

Această re-valorizare a existenţei umane nu înseamnă, desigur, că lumea creată ar putea ajunge la o depășire a propriei sale condiții, fiind îndumnezeită radical prin întruparea Cuvântului, până la o schimbare a propriei sale substanţe. Lumea creată și existenţa umană rămân în continuare distincte, prin natura lor, de ființa lui Dumnezeu. Creația este în continuare o expresie a libertății Dumnezeului Treimic de a alcătui „un alt chip" al său, care nu va putea fi totuși niciodată transfigurat până la a deveni una cu Dumnezeu.[10] Totuși, prin acțiunea Cuvântului, lumea creată poate fi purificată până la a fi adusă la comuniunea cu viața proprie ființei lui Dumnezeu. Împărtăşirea ființei umane cu ființa lui Dumnezeu este, după tradiția dogmatică a Bisericii deopotrivă opera Cuvântului și a Duhului Sfânt, cea de-a treia persoană divină a Treimii. Tocmai în acest punct existența umană se articulează cu existența ființei dumnezeiești și cu modul de a- fi-în-relație al persoanelor Treimice. Prin *Logos*-ul întrupat și în Duhul Sfânt ființa omenească poate ajunge la o comuniune cu Tatăl, într-un mod care presupune o schimbare ontologică în sens slab (o schimbare a modului de a exista) și nu una în sens tare, ce i-ar permite accesul la substanța sau la ființa lui Dumnezeu.

Accesul la reînnoirea existențială produsă de întruparea Cuvântului

Întruparea Cuvântului presupune explicit, în toate cele patru *Evanghelii*, posibilitatea unei eliminări progresive a răului interior prezent după cădere în ființa umană și de ascensiune a umanității spre un *nou* mod de existență, bazat, așa cum am văzut, pe comuniunea cu viața care este proprie ființei lui Dumnezeu. Să ne reamintim că, istoric

10 Vezi și Hans Urs von BALTHASAR, *Crezul. Meditații la Simbolul de credință apostolic*, traducere de Ioan I. Ică Jr., Tg. Lăpuş, Galaxia Gutenberg, 2004, pp. 14-15.

vorbind, întruparea Cuvântului este precedată de o invitație la purificarea conștiinței și la convertire, adresată de profetul care a anunțat misiunea lui Cristos, Ioan Botezătorul. Această invitație presupune posibilitatea, acordată gratuit de Dumnezeu, ca ființa căzută să-și recunoască culpele și, prin această purificare interioară, să se pregătească pentru reînnoirea radicală a structurilor sale existențiale. Accesul ființei omenești la Cuvântul întrupat e, așadar, condiționat de o *metanoia* sau de o decizie de schimbare existențială menită să o facă disponibilă pentru comuniunea cu modul propriu de a fi al ființei divine. Fără o asemenea întoarcere (*Kehre*), care depinde de libertatea ființei omenești, semnificația întrupării Cuvântului nu poate pătrunde în existența omului.

Ce implicații are însă o asemenea *întoarcere*? În mesajul lui Ioan Botezătorul, îndemnul la convertire și la pocăință este justificat prin faptul că „împărăția cerurilor s-a apropiat" (*Matei* 3, 2). Putem glosa în jurul acestei invitații spunând că, din acest moment (momentul întrupării Cuvântului), valorile prin care lumea și existența omenească se privesc pe ele însele fără referință primordială la Dumnezeu se cuvin abandonate, dacă libertatea de conștiință a individului îl conduce la o asemenea hotărâre, și substituite cu valorile revelate de Dumnezeu – sau cu felul în care putem înțelege, prin prisma revelației, că Dumnezeu privește lumea și existența umană. Altfel spus, ființa umană e invitată să părăsească vechiul său mod de a privi lumea și de a se privi pe ea însăși, admițând că Dumnezeu a intervenit în istoria propriei sale creații, în primul rând, pentru a-i dezvălui acesteia modul său propriu de a o contempla și, în al doilea rând, pentru a o invita în mod direct să participe la modul său propriu de a fi. Ontologia existenței umane reînnoite (în potențial) de întruparea Cuvântului se articulează evident, în acest punct, cu o fenomenologie a libertății omenești.

Întruparea *Logos*-ul din perspectiva crucii și a misterului euharistic

Asumarea condiției create de către Cuvânt nu este limitată doar la faptul că, devenind *trup*, *Logos*-ul lui Dumnezeu ajunge să îmbrace chip de om. Stupoarea „ontologică“, legată de întruparea lui Dumnezeu, deși esențială pentru a înțelege misiunea lui Cristos pe pământ, se cuvine de la un punct încolo abandonată, pentru a urmări și dinamica acțiunii soteriologice a Cuvântului, realizată prin patima crucii, prin moarte și prin înviere. Teologia crucii poate, așadar, să rectifice o teologie a întrupării care ne țintuiește în statismul analizei existențiale a acelui „Eu sunt“, la care m-am referit în cele de mai sus.

În fapt, dinamica jertfei de sine euharistice pe cruce, ne dezvăluie faptul că Dumnezeul întrupat se lasă în final deposedat chiar și de umila condiție omenească pe care asumat-o și merge până la o dăruire de sine care echivalează cu propria sa auto-desființare. În cuvintele Psalmului 21, pe cruce, Cristos devine „vierme“ (Ps 21, 6) – umanitatea pe care o îmbrăcase prin întrupare este redusă practic la nimic.[11]

11 *Nimic*-ul crucii poate fi interpretat și prin motivul spiritual al „nopții“ interioare și prin doctrina spirituală a „nimic“-ului, ambele dezvoltate de Sfântul Ioan al Crucii și care pot fi sintetizate în versurile sale „Pentru a ajunge să ai totul / să nu dorești să ai nici un lucru / Pentru a ajunge să fii totul / Să nu dorești să fii nimic.“ Noaptea interioară a sufletului este cea în care sufletul se golește și renunță complet la sine, devenind, în acest fel, disponibil pentru comuniunea cu Dumnezeu. În dinamica jertfei de sine pe cruce, Cuvântul întrupat asumă astfel *nimic*-ul existențial care precede în realitate unirea cu persoana din care iradiază totul. Trebuie adăugat, de asemenea, că, alături de modelul lui Cristos de asumare liberă a *nimic*-ului și a nopții interioare, pentru a accede la sărbătoarea învierii și a înălțării, teologia occidentală și Biserica (ambele Biserici) celebrează și modelul Mariei, despre care se consideră că este prima ființă omenească care a parcurs alături de

Sacrificiul de sine al Cuvântului pe cruce este momentul decisiv în care cele două naturi ale sale, cea dumnezeiască și cea omenească, se manifestă într-o tensiune și o sfâșiere maximă – o sfâșiere care, așa cum am văzut, conduce paradoxal la comuniune. În momentul răstignirii pe cruce, Cuvântul se supune unei contradicții extreme: pe de o parte, el se împărtășește de la egal la egal cu natura lui Dumnezeu-Tatăl, fiind cufundat în toate misterele ființei dumnezeiești; pe de altă parte, coboară până în adâncurile ființei omenești părăsite de Dumnezeu, a acelei ființe care și-a folosit libertatea pentru a refuza caritatea lui Dumnezeu. După cum comentează Ratzinger, „această sfâșiere se identifică (...) cu dragostea: este împlinirea ei până la capăt (*In* 13, 1).“[12]

Sacrificiul crucii este comentat de Ratzinger în felul următor:

> Acest eveniment [al crucii] este (...) complet „antropocentric“, (...) deoarece el a fost „teocentrismul“ radical, predarea totală a eu-lui şi, prin el, a fiinţei umane în mâinile lui Dumnezeu.[13]

În acest paradox, care este unul din misterele cele mai profunde prilejuite de întruparea *Logos*-ului, atingerea limitei maxime a negării de sine, adică îmbrățișarea liberă a *nimic*-ului existențial de pe pozițiile unei existențe omenești ce i se oferă cu totul lui Dumnezeu, apare ca fiind cheia de acces la ființa dumnezeirii. Anularea de sine a Cuvântului întrupat și „da“-ul crucii este ceea ce permite la modul cel mai concret și mai dramatic răscumpărararea „nu“-ului spus inițial de umanitate Ființei divine și comuniunea de iubire dintre ființa divină și cea omenească. Nimicindu-se pe sine printr-un *fiat* liber, Cuvântul întrupat reintroduce, astfel, în existența omenească „da“-ul spus Creatorului și acceptă în numele întregii umanități dialogul și comuniunea cu Dumnezeul Treimic. Sacrificiul morții pe

---

Cristos o deposedare totală de propriul sine, în timp ce asista la agonia lui Isus pe cruce.

12 J. RATZINGER, *op. cit.,* p. 202.

13 *Ibid.*, p. 201.

cruce, oficiat de Cristos în mod sacerdotal (Crucea reprezintă sacrificiul euharistic prin excelenţă), capătă, în acest fel, o dublă direcţie: el este îndreptat atât spre Dumnezeu, ca expresie a „da"-ului spus lui Dumnezeu-Tatăl, cât și către oameni, cărora le este lăsat drept moştenire verbală „da"-ul credinţei și drept moştenire sacramentală „pâinea vieţii", prezentă în semnele comuniunii euharistice.

La nivel sacramental, în misterul transsubstanţierii euharistice, Cristos reinstituie de fiecare dată transformarea sa în *nimic*. El se înjosește la fiecare transsubstanţiere liturgică a pâinii în semnul trupului său până acolo încât devine una cu elementele din care sunt alcătuite speciile euharistice. Dacă reflectăm asupra modului Treimic al lui *a-fi-în-relaţie* din perspectiva jertfei euharistice a Crucii, trebuie să corelăm acest mod de a fi cu *nimic*-ul până la care se coboară Cristos pe cruce, pentru a revela dragostea Tatălui. Modelul existenţei relaţionale introdus de Fiinţa divină întrupată în Cuvânt, după modelul intradivin al existenţei și al comunicării persoanelor Treimice presupune astfel parcursul auto-anihilării, al „nopţii" și al nimicirii de sine care nu este altceva decât o expresie a dăruirii de sine fără rest. Aceasta implică golirea de sine interioară realizată în libertatea deplină a iubirii, care numai ea singură îi permite fiinţei omenești să se lase invadată de plenitudinea fiinţei lui Dumnezeu, multiplicând în lume, așa cum se întâmplă în comuniunea euharistică, prezenţa harului divin.

În concluzie, observăm că fiinţa omenească nu poate accede la plenitudinea vieţii ce îi este proprie doar fiinţei divine a Cuvântului decât cu concursul permanent al propriei sale libertăţi. De o decizie liberă este nevoie nu numai în momentul iniţial al convertirii, pentru ca fiinţa umană să poată avea acces la noua existenţă oferită prin *Logos*-ul întrupat, ci în orice moment al participării omenești la acest nou mod de existenţă. Și, desigur, decizia sacrificială radicală, care imită dăruirea de

sine a Cuvântului întrupat pe cruce și o transformă într-un nou model de existență nu poate fi adoptată decât prin adeziunea voinței omenești libere. Noul model de existență întruchipat de Cuvânt, acela al existenței relaționale (*a-fi-pentru-ceilalți*) și sacrificiale trebuie astfel construit în strânsă legătură cu o fenomenologie a libertății.

Dinamismul carității divine revelate pe cruce nu poate fi însă reflectat decât printr-o ontologie relațională care operează cu categoriile radicale ale *totului* și *nimicului* și cu o fenomenologie care întâlnește tragedia crucii și paradoxul cel mai pur al slavei lui Dumnezeu revelate chiar prin extrema neputință a unui om ce agonizează și moare pe lemnul unei cruci, undeva la marginea istoriei. Categoriile radicale, *totul* și *nimicul* – în fapt, specifice credinței creștine – devin umane, prin faptul că îi sunt dăruite ființei omenești de către singura persoană din istorie care a fost în același timp și om și Dumnezeu. Ființa umană nu este îndumnezeită la propriu prin această transformare ontologică, dar modul ei de *a fi* este reînnoit până la privilegiul neașteptat și niciodată pe deplin meritat al comuniunii dialogale cu ființa lui Dumnezeu. După întrupare, după sacrificiul crucii și după înviere se cuvine ca reflecția ontologică ce rămâne ancorată de revelația creștină să pornească de la această transformare ontologică a condiției omenești.

BIBLIOGRAFIE:

AUGUSTIN, *De doctrina christiana,* București, Humanitas, 2002, traducere de Marius Ciucă, introducere, note și bibliografie de Lucia Wald.

von BALTHASAR, Hans Urs, *Verbum caro*. *Skizzen zur Theologie I* , Johannes Verlag, Einsiedeln, 1960.

von BALTHASAR, Hans Urs, *Crezul*. *Meditații la Simbolul de credință apostolic*, traducere de Ioan I. Ică Jr., Tg. Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2004.

BUBER, Martin, *Eu și Tu*, traducere de Ștefan Aug. Doinaș, București, Humanitas, 1992.

HÖLDERLIN, *Werke* III, F. Beissner (ed.), Sonderausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Stuttgart, 1965.

RATZINGER, Joseph, *Introducere în creştinism: Prelegeri despre Crezul apostolic*, traducere de Mihăiță Blaj, Iași, Sapientia, 2004.

Toma de AQUINO, *Summa Theologiae*, București, Editura Științifică, 2000, traducere de Gheorghe Sterpu și Paul Gâleșanu, studiu introductiv de Gheorghe Vlăduțescu.

LIMBILE PARADISULUI
DESCHIDERI POSIBILE ȘI IMPOSIBILE ÎNTRE SPAȚIUL RELIGIOS SEMITIC ȘI SPAȚIUL RELIGIOS INDIAN (HINDUIST, BUDHHIST)

Silviu LUPAȘCU

ABSTRACT: Maurice Olender concludes, in *Les Langues du Paradis*, that a couple of "twin brothers", the Aryan and the Semite, should be placed at the origin of civilisation. The symbol of the paradisiacal twins could be invoked as a pretext for an impossible hermeneutics. An exegetical interdiction rules, *a priori*, the limit or the cleavage between the Hebrew-biblical religious space and the Indian religious space. Silviu Lupascu's essay attempts to negociate with this interdiction, to approach it from the standpoint of relativity, to build the hypothesis according to which the primordial twins, the Aryan and the Semite, the Aryan collocutor-narrator and the Semite collocutor-narrator, did engage in "dialogue", at the meta-mythological level, during their stay in the paradisiacal space, *in illo tempore*.

Two major topics are implied by the blissful coexistence of the Semitic principle and the Aryan principle within the paradisiacal space, by the harmonious rhetorical indwelling of the Semitic principle and the Aryan principle within the paradisiacal language: the myth concerning the *beginning*, the becoming of the universe into being; the spiritual power to receive and assimilate the revelation of the Infinite Divine, to understand the Infinite Divinity as Revealed Divinity and Hidden Divinity. The axiomatical unity of the Infinite Divine, omnipresent, omniscient, omnipotent, implies the unity of the created universe, as well as the idea of a one and only beginning, accomplished through *davar-Elohyim* in the Biblical Text and through *vyahritis* in the *Upanishads*. From this perspective,

> the convergence of the sacred and scientific languages which express the beginning of the universe is thrown into relief.
> In the same time, spectacular and unexplainable textual parallels are identified in the text of the *Torah* and the *New Testament*, on one side, and the text of *Tripitaka*, on the other side. It would be impossible to prove any direct historical-narrative connexion between these fragments of the sacred texts included in the Hebrew-biblical space and the Indian space. Nevertheless, it would be impossible not to observe the strange resemblances which seem to connect them beyond the historical time and the human languages, the fascinating labyrinth of the mutual correspondences and the inextricable superpositions of the narrative strata. The Aryan voice and the Semitic voice reveal themselves as intertwined, not only in the unknown reality of the beginning, but also in the unknown continuity of the historical time.

După ce rezumă istoria discuțiilor despre limbile paradisului, de la Augustinus Aurelianus din Hippo (354-430), Theodoret din Cyr (393-466) și Grigorie de Nisa (330-394) la Ferdinand de Saussure (1857-1913), Isaac Goldziher (1850-1921) și Georges Dumézil (1898-1986), Maurice Olender conchide în *Les Langues du Paradis*, împreună cu Ernest Renan (1823-1892), că la originile civilizației se află „doi gemeni", arianul și semitul, descoperiți în „același leagăn".[1]

1 *Cf.* Maurice OLENDER, *Les Langues du Paradis. Aryens et sémites: un couple providentiel*, Paris, Gallimard & Le Seuil, 1989, p. 26: „Descoperiţi în același «leagăn», ei formează un cuplu cu virtuţi inegale. Separaţi încă de la cea mai fragedă vârstă, arienii și semiţii au cunoscut destine singulare. Totul îi deosebește. Într-o dramă divină care are drept scenă istoria universală, Providenţa are grijă să-l menţină pe fiecare în propriul său rol. Dacă arienii îi asigură Occidentului stăpânirea naturii, exploatarea timpului și a spaţiului, inventarea mitologiei, a științelor și a artelor, semiţii deţin, în schimb, secretul monoteismului. Cel puţin până în acea zi istorică în care Iisus vine pe lume, în Galileea".

Louis Massignon a descris, la rândul său, dialogul fascinant, labirintic, între universul religios arian și universul religios semitic. Configurat și reconfigurat prin *coborârea* mesajelor divine, reductibile la *unitatea* Cuvântului lui Dumnezeu, acest dialog are drept premisă *două moduri diferite de a reprezenta ideile prin cuvinte*, în limbile indo-europene și în limbile semitice. *Reprezentarea ariană* este *perifrastică*:

> „se face prin intermediul cuvintelor care au contururi instabile şi nuanţate, cu forme finale modificabile, apte să se metamorfozeze prin apoziţii şi combinaţii; timpurile verbale au devenit relative în raport cu agentul, «egocentrice», «politeiste»; ordinea cuvintelor este didactică, ierarhizată în perioade ample, graţie unor conjuncţii graduale“[2],

în timp ce *reprezentarea semitică* este *gnomică*:

> „recurge la cuvinte rigide, cu rădăcini imuabile şi întotdeauna perceptibile, care nu admit decât un număr redus de modalizări; rolul conjunctiv al particulelor este inseparabil de diferenţierea vocalică a formelor finale; timpurile verbale sunt «absolute», se referă exclusiv la acţiune, sunt «teocentrice», afirmă transcendenţa şi imanenţa Agentului unic; ordinea cuvintelor este «lirică», fragmentată în formule sacadate, condensate, autonome“.[3]

Simbolul gemenilor paradisiaci poate fi invocat ca pretext pentru o hermeneutică imposibilă. O interdicție de ordin exegetic guvernează, *a priori*, limita sau clivajul dintre spațiul religios biblic și spațiul religios indian. Paginile care urmează își propun să negocieze cu această interdicție, să o relativizeze, în oarecare măsură, să construiască ipoteza în conformitate cu care cei doi gemeni, arianul și semitul, interlocutorul-narator arian și interlocutorul-narator semit, au „dialogat“, la nivel

---

2 *Cf.* Louis MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Cerf, 1999, pp. 66-67.

3 *Ibidem*, pp. 68-71.

meta-mitologic, pe durata șederii în leagănul primordial, *in illo tempore*.

Asumarea riscurilor inerente explorării ipotezei despre dialogul paradisiac este în măsură să contureze două subiecte majore, necesare, implicate de coexistența beatifică a principiului semitic și principiului arian în spațiul paradisiac, de situarea retorică armonioasă a principiului semitic și principiului arian în limbajul paradisiac: mitul despre *început*, despre venirea universului în ființă; puterea spirituală de a primi și asimila revelația Divinului Infinit, de a înțelege Divinitatea Infinită în calitate de Divinitate Revelată și Divinitate Ocultată. *Unitatea axiomatică a Divinului Infinit, omniprezent, omniscient, omnipotent, subînțelege unitatea universului creat și ideea de început unic*.

Pe de altă parte, trebuie reliefată strania întâmplare grație căreia câteva fragmente din *Torah* și *Noul Testament* par să aibă un corespondent în fragmente din *Tripitaka* sau canonul textual buddhist al celor „Trei Coșuri". Este cu neputință să se demonstreze o filiațiune directă, istorică între aceste fragmente ale textelor sacre din spațiul biblic și din spațiul indian. Totodată, este cu neputință să nu se remarce strania asemănare dintre ele, labirintul fascinant al corespondențelor și suprapunerilor de planuri, jocul de oglinzi paralele al vocilor care reverberează în spațiul deschis al mileniilor, al timpului istoric. La fel ca în necunoscutul începutului, vocea ariană și vocea semitică se îngemănează în necunoscutul trecutului, prezentului, viitorului.

I. MITUL CREAȚIEI PRIN *TSIMTSUM* ȘI *VYAHRITIS*

Se pare că a fost, în cele din urmă, un început... Memoria familiei omenești, alcătuită din comunitatea efemeră a celor vii și din comunitatea nevăzută a celor morți, tezaurizează o cunoaștere incertă despre acest început. Cunoașterea incertă a începutului se revelează drept certitudine a tradițiilor religioase, a tradițiilor

cosmologice, în fine, a teoriilor din fizica teoretică einsteiniană și post-einsteiniană. În universul bibliotecilor, există un număr necunoscut de începuturi textuale care păstrează urma adevărului pierdut al începutului. Fascinante sunt, poate, punctele de convergență dintre diferitele limbaje care exprimă cunoașterea omenească despre acest început.

Primul verset din *Cartea Facerii* ne reamintește că „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul“, *bereshit boro elohyim et-hashamaim vet-haarets*. Înțelepciunea rabbinică instituie o interdicție absolută cu privire la investigarea tainelor începutului de către mintea omenească. *Mishnah* statuează că ar fi fost mai bine ca ființele omenești care încearcă să afle „ceea ce este înainte“ să nu se fi născut: „Legile cu privire la relațiile prohibite (*cf. Leviticul*, 18) nu trebuie să fie expuse dinaintea a trei persoane, nici lucrările creației (*ma'aseh bereshit*; *cf. Facerea*, 1) dinaintea a două persoane, nici lucrările Carului Divin (*ma'aseh merkabah*; *cf. Iezechiel*, 1) dinaintea unei singure persoane, cu excepția cazului în care această persoană este un înțelept și înțelege cu propria sa cunoaștere. Cel care gândește cu privire la patru lucruri, mai bine ar fi fost pentru el să nu se fi născut: ceea ce este sus, ceea ce este jos, ceea ce este înainte, ceea ce este dincolo. Iar cel care nu ia în seamă gloria Creatorului său, mai bine ar fi fost pentru el să nu se fi născut.“[4] Timpul biblic se revelează drept *olam ha-ze* („lumea de aici“) și *olam ha-ba* („cealaltă lume“, „lumea ce va să vină“).[5] Spectrul polisemantic al cuvântului *olam*[6], în ebraica biblică, exprimă simbioza miste-

4 *Cf. Hagigah*, 2: 1, A-E, Jacob NEUSNER (ed.), *The Mishnah / Mishnah*, New Haven & London, Yale University Press, 1988, p. 330.

5 *Cf.* Sylvie-Anne GOLDBERG, *La Clepsydre. Essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 33, pp. 124-126, pp. 305-306.

6 *Cf.* Wilhelm GESENIUS, *The New Brown – Driver – Briggs – Gesenius Hebrew and English Lexicon,* Francis Brown, S. R. Driver, Charles A. Briggs, Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1979, pp. 761-763.

rioasă dintre timp și eternitate, spațiu și timp, lumea terestră și cealaltă lume, lumea ce va să vină.[7]

În cadrul Școlii kabbalistice din Safed[8], Isaac Luria (1534 – 1572)[9] a construit, pe temeiuri midrashice, doctrina despre *tsimtsum*, „concentrare“, „contracție“, „retragere“. Începutul universului a fost precedat de starea de echilibru desăvârșit al omniprezenței și omnipotenței divine. Pentru a crea universul, pentru a face loc universului, Dumnezeu S-a „retras“ în Sine, *tsimtsum*, a vidat un punct, un spațiu mistic primordial, în care S-a întors ulterior prin acțiunile creației și revelației. În calitate de manifestare a „Ființei Infinite“ sau *En-Sof*, creația nu este o manifestare în afară, ci o manifestare înăuntru, o „contracție“ a Ființei Divine în Ființa Divină.[10] În conformitate cu gândirea teologică a conducătorului Școlii din Safed, Dumnezeu este mai puternic decât propria Sa omnipotență, mai nemărginit decât propria Sa omniprezență, mai desăvârșit decât propria Sa desăvârșire, El are puterea de a înlocui echilibrul de dinaintea creației cu un echilibru nou, întemeiat pe *tsimtsum* și creație. Echilibrul de dinaintea începutului și echilibrul de după început sunt, în egală măsură, ipostaze ale existenței Ființei Divine,

7 *Cf.* GOLDBERG, *La Clepsydre*, p. 70 : „Un singur cuvânt (*olam*) acoperă ansamblul tuturor abordărilor posibile ale timpului: eternitatea şi durata limitată a vieţii omeneşti, lumea terestră şi lumea ce va să vină; timpul limitat şi infinitul, măsura şi incomensurabilul, ceea ce este ascuns sau necunoscut“.

8 Localitate din Galilea. Printre marile personalităţi ale Şcolii kabbalistice din Safed s-au numărat Moise Cordovero (1522 – 1570), Hayyim Ben Yosef Vital (1542 – 1620), Yosef Karo (1488 – 1575), Abraham Ben Eliezer Ha-Levi Berukhim (*ca.* 1515 – 1593), Abraham Ben Mordecai Galante (*ca.* 1550 – 1600), Solomon Ben Mosheh Ha-Levi Alkabez (*ca.* 1505 – 1584), Elyahu de Vidas (m. *ca.* 1593).

9 *Cf.* Geoffrey WIGODER, Sylvie-Anne GOLDBERG (ed.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf, pp. 667-671.

10 *Cf.* Gershom SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1974, pp. 260-264.

configurații ale așezării Viului Divin în spațiul veșnic, infinit, al Sinelui Dumnezeirii.

Aitareya Upanishad, I, 1-2 conține versiunea hinduistă despre început: „La început nu exista, cu adevărat, decât *Atman* singur. Nu exista nimic altceva înzestrat cu viață. El a gândit: Acum, cu adevărat, voi crea lumile. El a creat aceste lumi: *Ambhas*, *Marichi*, *Maram* și *Apah*. *Ambhas* se află deasupra cerurilor care o susțin. *Marichayah* (razele) izvorăsc din cer. *Maram* este pământul, iar ceea ce se află sub pământ constituie *Apah* (apele).“[11] *Taittiriya Upanishad*, III, 2-3 rememorează procesul de generare a formelor primordiale ale universului: „Iar acum, în ceea ce privește lumea: Pământul este prima formă. Cerul este ultima formă. *Akasa* (eterul) este uniunea. *Vayu* (aerul) este mediul acelei uniuni. (...) Iar acum, în ceea ce privește luminătorii sau lumina cerească: Focul este prima formă. Soarele este ultima formă. Apa este uniunea. Fulgerul este mediul acelei uniuni.“[12] În spațiul religios hinduist, venirea universului în ființă este ritmată lingvistic, prin pronunțarea Cuvintelor Divine: „*Bhuh*, *Bhuvah*, *Suvah* – aceste trei cuvinte sunt cele trei interjecții sau rostiri sacre (*Vyahritis*). Mahachamasya a împărtășit învățătura despre cel de-al patrulea cuvânt, *Mahah*, care este *Brahman*, care este *Atman*. Ceilalți zei (*Devatas*) sunt mădularele sale. *Bhuh* este această lume. *Bhuvah* este cerul. *Suvah* este lumea care va veni. *Mahah* este soarele. Soarele hrănește toate lumile. *Bhuh* este foc. *Bhuvah* este aer. *Suvah* este soarele. *Mahah* este luna. Datorită lunii, toți luminătorii au belșug de lumină.“[13]

Stephen W. Hawking (n. 1942) utilizează limbajul fizicii teoretice einsteiniene și post-einsteiniene pentru a descrie

---

11 *Cf.* Sri Swami SIVANANDA, *The Principal Upanishads*, *Aitareya Upanishad*, I, 1-2, Shivanandanagar, Tehri-Garhwal, The Divine Life Society, 1983, pp. 411-413.

12 *Cf.* SIVANANDA, *The Principal Upanishads*, *Taittiriya Upanished*, III, 2-3, pp. 294-295.

13 *Cf.* SIVANANDA, *The Principal Upanishads*, *Taittiriya Upanishad*, V, 1-3, pp. 300-301.

originea universului prin modelul unei singularităţi matematice, denumită Big Bang. În concordanţă cu teoria relativităţii generalizate, Hawking a demonstrat că, în momentul Big Bang, universul avea dimensiunea zero şi era infinit de fierbinte. Pe măsură ce universul s-a extins, temperatura radiaţiei a scăzut. Începutul timpului reprezintă un punct de densitate infinită şi curbură infinită a spaţiu-timpului, un punct în care nici una dintre legile cunoscute ale ştiinţei nu mai funcţionează. Curgerea înainte a timpului coincide cu mişcarea de expansiune a universului, cu mărirea distanţei dintre galaxii. Hawking acceptă ipoteza existenţei unui univers care se extinde spre infinit sau ipoteza existenţei unui număr infinit de universuri.[14]

Realitatea necunoscută a începutului se oglindeşte, poate, în realitatea necunoscută a fiecărei vieţi omeneşti, în realitatea necunoscută a vieţii post-mortem pe care o experimentează fiecare fiinţă omenească. Seducătoare nu este investigarea abruptă cu privire la adevărul începutului – ameninţată de *hybris* şi sortită eşecului, rătăcirii indefinite în incertitudine –, *ci identificarea elementelor comune şi punctelor de convergenţă dintre limbajele sacre şi limbajele ştiinţifice care exprimă, în mod inefabil sau cu luciditate matematică, misterul insondabil al începutului*.

Ritmată de retorica divină, venirea universului în fiinţă este realizată de *davar elohyim* sau *vyahritis*. Suprapunerea sau întrepătrunderea dintre rostirea divină înlăuntru şi rostirea divină în afară reprezintă ipostaze locuţionare – ilocuţionare – perlocuţionare ale profunzimii infinite a interiorităţii Fiinţei Divine. Vălurile de praf astral, curbiliniarităţile haotice care devin şi se desăvârşesc prin formele sferice, forme finite, dar fără margini, care reverberează în microuniversul atomului, hazardul legilor fizicii, matematicii, care îngemănează ordinea şi dezordinea, ascund şi mărturisesc Prezenţa nevăzută, ubicuă, a divinităţii creatoare, izvor al viului infinit, într-un spaţiu

14 *Cf*. Stephen W. HAWKING, *A Brief History of Time*, New York, Bantam Books, 1988, pp. 62-95.

al radiațiilor, undelor și substanțelor, care alcătuiesc ceea ce inteligența omenească desemnează drept realitate a non-viului.

Perplexitatea în fața începutului se regăsește în neputința de a înțelege pe deplin faptul de a fi viu. Firescul viețuirii omenești, ca și firescul respirației, pare o ipostază a coexistenței armonioase dintre pământ și cer, dintre lumină și întuneric. Viața de după moarte a fiecărei ființe omenești va fi, oare, o așezare contemplativă în fața împărăției lui Dumnezeu, așa cum viața de dinainte de moarte este o așezare contemplativă în fața lumii create?

Acțiunile săvârșite și cuvintele rostite de oameni se resemnifică în mod spectaculos, dacă sunt percepute pe fundalul clocotului de miliarde de ani al universului întru ființă. Un om care merge sau vorbește devine cu totul altceva, cu totul altcineva, dacă este privit ca un detaliu necesar din mișcarea magmatică a galaxiilor, din manifestarea creatoare a voinței divine. În universul care își are începutul în punctul incognoscibil al retragerii și rostirii Ființei Divine, urmat de o mișcare spațială-temporală de extindere spre infinit sau spre colaps, nimic nu este nenecesar sau insignifiant, totul este realitate, o realitate constituită din mulțimi nesfârșite de semne, încărcate cu un număr infinit de semnificații, o realitate în care viața și moartea se îngemănează misterios, se iluminează prin proximitate, prin reciprocitate. Fiecare naștere și moarte a ființelor omenești este, poate, o rememorare a începutului, o imersiune în ipostazele infinite ale necunoscutului despre început, o traiectorie necesară, deși virtual incomprehensibilă, printre lumi.

II. INFINIT IMPERSONAL ABSOLUT

Au vorbit oare între ei, cei doi gemeni, în leagănul paradisiac? Dacă au făcut acest lucru, într-un limbaj primordial, meta-mitologic, aflat deopotrivă la originea limbii ebraice și limbii sanscrite, Subiectul Suprem al dialogului lor nu putea fi decât Dumnezeu, Ființa Divină, Infinitul Divinității.

Pentru a exprima divinitatea incognoscibilă, kabbaliștii din Provența și Spania[15] (secolele XII – XIII d. H.) au utilizat termenul *En-Sof*, „Infinit“, care decurge din doctrina teosofică în conformitate cu care „gândirea lui Dumnezeu se extinde la nesfârșit“, *le-en sof* sau *ad le-en sof*. După anul 1300, *ha-En-Sof* devine un epitet al divinității, în cadrul sistemului de gândire kabbalistic. *En-Sof* exprimă desăvârșirea absolută a Ființei Divine, în care nu există distincții sau diferențieri. Formele de revelare ale acestei desăvârșiri exclud orice acces al cunoașterii omenești la natura spirituală, transcendentă, a Ființei Divine, care rămâne de nepătruns chiar și pentru cele mai lăuntrice gânduri ale kabbaliștilor contemplativi. Paradoxal, existența lui *En-Sof* în calitate de cauză infinită primordială poate fi dedusă numai din natura finită a fiecărui lucru existent, din însăși existența creației. Realitate absolută, *En-Sof* este desemnat drept „cauză a tuturor cauzelor“ (*sibah ha-sibot*, *ilah ha-ilot*) sau „rădăcină a tuturor rădăcinilor“ (*shoresh ha-shorashim*), prin rescrierea și resemnificarea, în manieră kabbalistă, a unor idei aristotelice sau neo-platonice.[16]

Ipostază ascunsă sau ocultată a divinității, Ființă Lăuntrică a Ființei Divine, *En-Sof* nu are calități sau atribute, dar este activ în mod indirect, imanent, în cuprinsul universului creat, iar stadiile sefirotice ale Împărăției lui Dumnezeu, ființele și lucrurile create sunt manifestări ale lui *En-Sof*. *Sefer ha-Zohar* sau *Cartea iluminării*[17] distinge între trei „lumi“ sau

15 Abraham ben Isaac din Narbonne, Abraham ben David (RaBaD) din Posquières, Isaac cel Orb, Iacob Nazir din Lunel (Provenţa); Asher ben David, Ben Belimah, Iuda ben Yakar (maestru al lui Nahmanide și *dayyan* al Barcelonei), Ezra ben Solomon, Azriel din Gerona, Moise ben Nahman (Nahmanide, RaMBaN), Abraham ben Isaac Gerondi, Iacob ben Sheshet Gerondi, Meshullam ben Solomon Da Piera (Gerona); Moise ben Shem Tov de Leon.

16 *Cf.* Gershom SCHOLEM, *Kabbalah*, New York, Dorset Press, 1987, pp. 88-90.

17 *Cf. Sefer ha-Zohar*, III, 159 a, Isaiah TISHBY (ed.), *The Wisdom of the Zohar*, 3 vol., Oxford, Oxford University Press, 1989-1991, vol. I, pp. 440-441: „Cel Sfânt, binecuvântat fie El, are trei lumi şi Se ascunde în interiorul

„împărăţii" care Îl reprezintă pe Dumnezeu prin simbolismul religios al unităţii trialectice. O lume primordială, lumea lui *En-Sof*, cea mai profund ascunsă dintre toate lumile divine, care rămâne incognoscibilă pentru orice agent cunoscător, cu excepţia lui Dumnezeu; o lume secundă, a atributelor divine (*Sefirot*), consubstanţială cu lumea primordială, în cadrul căreia cunoaşterea misterului divinităţii devine posibilă prin „deschiderea porţii", prin teologia mistică a *Kabbalei*; a treia lume, „lumea Carului Divin", *Merkabah*, inferioară primelor două, este caracterizată prin existenţa separaţiei de divinitate. Natura „întunecată", incognoscibilă a lui *En-Sof* se manifestă prin „lumile de lumină" ale atributelor mistice (*Sefirot*) ale lui Dumnezeu, care se definesc drept stadii ale manifestării divinităţii în cuprinsul universului creat, provin unele din celelalte şi se succed unele pe celelalte. Creaţia se întemeiază pe această structură sau dinamică sefirotică, determinată de *En-Sof*, graţie căreia viul infinit al divinităţii permeabilizează şi revitalizează „lumile de lumină", lumile create.[18]

Ocultarea lui *En-Sof* este dublu-ipostaziată. Primul aspect al ascunderii se referă la faptul că esenţa sa nu apare în afara

---

lor. Cea dintâi lume este lumea din înalt, ascunsă tuturor, care nu poate fi văzută şi nu poate fi cunoscută de nimeni, cu excepţia Sa, a Celui Care Se ascunde în interiorul ei. Cea de a doua lume, care este unită cu lumea care se află deasupra ei, este lumea graţie căreia Cel Sfânt, binecuvântat fie El, este cunoscut, după cum este scris: «Deschideţi-mi mie porţile dreptăţii» (*Psalm* 118, 19), «Aceasta este poarta Domnului» (*Psalm* 118, 20). Cea de a treia lume este lumea care se află sub ele, unde există separaţie. Aceasta este lumea în care locuiesc îngerii din înalt, iar Cel Sfânt, binecuvântat fie El, se află şi nu se află acolo. El se află acolo acum, dar atunci când ei doresc să-L privească şi să-L cunoască, El Se îndepărtează de ei şi nu poate fi văzut, astfel încât ei toţi întreabă: «Unde se află locul gloriei Sale?» (*Kedushah*, *Musaf*). «Binecuvântată fie slava Domnului, în locul unde sălăşluieşte El!» (*Iezechiel*, 3, 12). Aceasta este lumea în care prezenţa Sa nu este continuă."

18 *Cf*. Gershom SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1974, pp. 208-209, pp. 214-215.

„lumii lui *En-Sof*“, nu ia parte direct la procesul creației sau la stăpânirea teocratică a lumii. Natura lui *En-Sof* este cu desăvârșire ininteligibilă, se află dincolo de limitele gândirii și percepției omenești. Cel de al doilea aspect al ascunderii este mai profund decât primul. Se referă la faptul că nici chiar atributele divine (*Sefirot*) nu au puterea de a cunoaște transcendența naturii lui *En-Sof*, deși prezența imanentă a lui *En-Sof* locuiește în atributele divine. Absoluta ocultare a lui *En-Sof* mărturisește maniera în care sistemul de gândire kabbalistic abordează misterul divinității. În ceea ce privește revelația de Sine a lui Dumnezeu, acest mister este accesibil cunoașterii și percepției. Ocultarea de Sine a lui Dumnezeu metamorfozează însă misterul divinității în non-cunoaștere și non-percepție. Revelația sinaitică și experiența religioasă cotidiană aparțin lumii Dumnezeului revelat, iar esențializarea apofatică, din perspectiva infinitului divin care transcende orice limită, orice măsură, indică necunoscutul teocratic care protejează lumea Dumnezeului ocultat, *En-Sof*[19]: „*En-Sof* nu poate fi cunoscut și nu generează început sau sfârșit, precum primordialul *Ayin* (nimic), care creează început și sfârșit. Ce este începutul? Punctul din înalt, care este începutul a toate, care este ascuns și se oglindește în gândire (...). Dar nu există nici sfârșit, nici voințe, nici lumini, nici luminători în *En-Sof*. Existența tuturor acestor luminători și tuturor acestor lumini depinde de El (*En-Sof*), dar luminătorii și luminile nu se află în poziția de a percepe.“[20]

Svetasvatara Upanishad descrie relația dintre *Nirguna Brahman*, *Para-Brahman* sau Impersonalul Absolut și *Saguna Brahman* sau Dumnezeul Personal. *Nirguna Brahman* este inaccesibil, invulnerabil față de puterile *Mayei* (iluzie, putere necunoscută a divinității, sămânță a lumii) și față de orice alt auxiliar limitativ sau *Upadhi*. *Saguna Brahman* este în legătură

19 *Cf.* TISHBY, *The Wisdom of the Zohar*, vol. I, pp. 232-235.
20 *Cf. Sefer ha-Zohar*, II, 239 a, TISHBY, *The Wisdom of the Zohar*, vol. I, p. 257.

cu *Maya*, este limitat de *Maya*, în calitate de *Upadhi*.[21] *Para-Brahman*, *Rudra*, Cel Care a creat și stăpânește toate lumile prin puterile Sale, Sinele Suprem, Infinitul sau Absolutul este, totodată, Cel Care impregnează întregul univers și *Antaryamin*, Cel Care locuiește în interiorul tuturor ființelor, *Saguna Brahman*. Ființele omenești care realizează identificarea cu *Nirguna Brahman*, *Para-Brahman*, ating emanciparea supremă, *Kaivalya Mukti*. Impersonalul Absolut și Dumnezeul Personal nu sunt două entități diferite, în sfera divinității, ci două aspecte sau ipostaze ale Divinității Unice. Impersonalul Absolut asumă forma Dumnezeului Personal, pentru a deveni accesibil în cadrul experiențelor religioase ale credincioșilor.[22]

Para-Brahman este lipsit de atribute, se află dincolo de puterea de pătrundere a minții impure a oamenilor profani. Nu poate fi perceput cu ajutorul simțurilor, nu poate fi exprimat prin cuvinte, se află dincolo de limitele limbajului și intelectului omenesc, deoarece este extrem de subtil și incomprehensibil. Cu toate acestea, aspiranții care s-au lepădat de pasiune și meditează asupra lui *Brahman* cu o minte pură și concentrată într-un singur punct al meditației pot atinge *Brahman*, fie *Nirguna Brahman*, fie *Saguna Brahman*.[23] *Para-Brahman* este conștiință pură (*chaitanya*), este spațiul infinit al conștiinței (*chit svarupa*), este Martorul Tăcut al tuturor stărilor de conștiință[24] ale ființelor omenești, se află dincolo de

21 *Cf. Svetasvatara Upanishad*, III, 1, Sri Swami SIVANANDA (ed.), *The Principal Upanishads*, Shivanandanagar, Tehri-Garhwal, The Divine Life Society, 1983, p. 477.

22 *Cf. Svetasvatara Upanishad*, III, 2 – III, 7, SIVANANDA, *The Principal Upanishads*, pp. 477-481.

23 *Cf. Prasna Upanishad*, V, 2, SIVANANDA, *The Principal Upanishads*, p. 200.

24 *Cf. Kena Upanishad*, II, 4, SIVANANDA, *The Principal Upanishads*, pp. 41-43: *Mantra*: „*Brahman* este cunoscut bine, atunci când este cunoscut ca Martor al fiecărei stări a conștiinței, deoarece cunoscătorul care și-a însușit o astfel de cunoaștere dobândește nemurirea. Prin Sinele său, dobândește putere, iar prin cunoaștere dobândește nemurirea"; Note și comentariu: „*Brahman* percepe și cunoaște toate stările de conștiință, în calitate de

lume, dincolo de orice formă și orice suferință: „Cel Care Se află dincolo de această lume este fără formă și fără suferință. Cei care Îl cunosc devin nemuritori, iar alții nu fac decât să suporte durerea.“[25] *Saguna Brahman* deține cele șase atribute divine: *Aisvarya* (Puteri), *Virya* (Forță), *Yasa* (Glorie), *Sri* (Bogăție), *Jnana* (Înțelepciune), *Vairagya* (Lepădare de pasiune), este denumit *Bhagavan*, Dumnezeu și *Antaryamin*, Stăpânul lăuntric al tuturor ființelor: „El (Dumnezeu) (...) locuiește în inima tuturor ființelor. El impregnează totul. Prin urmare, El este omniprezent și binefăcător.“[26]

Mundaka Upanishad descrie realizarea de sine sau emanciparea supremă a cunoscătorului de *Brahman*, *Jivanmukta* sau „cel care s-a eliberat în această viață“, prin simbolismul râurilor care își pierd numele și forma atunci când se varsă în mare, când se dezintegrează în infinitul acvatic: „La fel ca și râurile care dispar în mare și își pierd numele și formele, un văzător eliberat de nume și de formă se duce la Persoana

---

obiecte, deoarece El este Inteligență Absolută. El este conștiința-martor sau subiectul-martor. El este Martorul stării de trezie, al stării de vis și al stării de somn profund. El percepe toate modificările tuturor minților, deoarece El este Cunoaștere Absolută. El impregnează fiecare gând și fiecare modificare mentală. Prin urmare, atunci când *Brahman* este cunoscut sau realizat drept Martor al tuturor stărilor de conștiință, El este cunoscut bine. Deoarece El este Martorul tuturor stărilor de conștiință, El este esența inteligenței. El este o masă de conștiință pură. El este fără naștere, fără moarte, fără descompunere, veșnic, pur, necondiționat, Unul fără element secund. El este Sine sau *Atman* al tuturor ființelor. (...) *Brahman* este veșnic, pur, de-sine-luminos, fără descompunere, existență absolută, cunoaștere absolută, beatitudine absolută. Acest lucru este posibil numai dacă *Brahman* este Martorul tuturor stărilor de conștiință. Cunoașterea în conformitate cu care *Atman* este Martorul tuturor stărilor de conștiință acordă nemurirea.“

25 *Cf. Svetasvatara Upanishad*, III, 10, SIVANANDA, *The Principal Upanishads*, p. 483.

26 *Cf. Svetasvatara Upanishad*, III, 11, III, 17 – III, 19, SIVANANDA, *The Principal Upanishads*, pp. 483-484, pp. 487-489.

Divină care este mai mare decât însăși măreția.“[27] În urma efortului de purificare a minții prin *Yoga* renunțării, *sannyasa*, „toți anahoreții (*sannyasin*) ating lumea lui *Brahman* și în momentul morții devin deplin eliberați.“[28] Sri Sankara[29] (secolul al VIII-lea d. H.) a interpretat „momentul morții“ ca „timp al iluminării“. Pentru omul lumesc, moartea fizică este sfârșitul trupului, sfârșitul existenței trupești. Omul care a dobândit cunoașterea Sinelui, iluminarea, se identifică prin moarte-iluminare cu *Brahman* și realizează, grație principiului *Tat-tvam-asi* (*Mahavakya*, *Pranava*) sau „Tu ești Acesta, tu ești *Brahman*!“, că sinele său nu este trup, ci *Atman-Brahman*, Sine Individual – Sine Universal. În felul acesta, *Jivanmukta* se leapădă de ideea trupului sau conștiința trupului, devine *Brahman* în intervalul vieții pământești, atinge *paramritah*, cea mai înaltă formă de nemurire, experimentează moartea în calitate de cunoaștere iluminativă, *Brahma-Jnana* și se lasă absorbit în *Brahman*.[30]

A cunoaște *Para-Brahman* înseamnă a deveni *Brahman*, pe calea realizării de sine, pe calea revelației Sinelui, *Atman-Brahman*. Principiul gnoseologiei infinitului este, totodată, principiu al ontologiei infinitului: „Cel care cunoaște Prea-Înaltul *Brahman* devine, cu adevărat, *Brahman* (*Sa yo ha vai tat paramam brahma veda brahma eva bhavati*). În linia descendenților săi nu se va naște nimeni care să nu cunoască *Brahman*. El învinge durerea, binele și răul și, eliberat de

27 *Cf. Mundaka Upanishad*, III, II, 8, SIVANANDA, *The Principal Upanishads*, p. 280.

28 *Cf. Mundaka Upanishad*, III, II, 6, SIVANANDA, *The Principal Upanishads*, p. 278.

29 Sri Sankara a preluat din sistemul de gândire al Școlii *Vedanta* (întemeiată de Badarayana, *ca*. 300-100 î. d. H.) și din teosofia *Upanishadelor* deosebirea între un „*Brahman* superior“ și un „*Brahman* inferior“. *Cf.* Rudolf OTTO, *Mysticism East and West. A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, New York, Macmillan, 1932, X, 6, pp. 104-124.

30 *Cf. Mundaka Upanishad*, III, II, 6, SIVANANDA, *The Principal Upanishads*, p. 278.

lanțurile inimii, devine nemuritor."[31] Nici un obstacol nu mai există dinaintea cunoscătorului de *Brahman* care înaintează pe calea eliberării. El se află dincolo de suferință, dincolo de bine și rău, iar prin înlăturarea lanțurilor inimii, *Avidya* (ignoranță), *Kama* (dorință), *Karma* (acțiune), va experimenta iluminarea și nemurirea.

Atât sistemul de gândire al *Upanishadelor* (*ca*. 700-300 î. d. H.), cât și sistemul de gândire al *Kabbalei* din Provența și Gerona (secolele XII-XIII d. H.) descriu Infinitul Divinității, Divinitatea ca Infinit. Pe de o parte, Divinitatea este gândită în relație cu Ea Însăși, cu propria Sa esență și natură (*Para-Brahman*, *Nirguna Brahman*; *En-Sof*). Pe de altă parte, Divinitatea este gândită în relație cu atributele Sale și creația Sa (*Saguna Brahman*; *Elohyim* al revelației sinaitice, al Legii Scrise, *torah shebektav* și Legii Orale, *torah shebalpe*). Divinitatea Unică, Vie, Infinită, Una și Aceeași Divinitate, singura Divinitate există atât ca Divinitate Ascunsă sau *deus absconditus*, cât și ca Divinitate Revelată sau Manifestată. Divinitatea Unică există atât ca Divinitate Transcendentă, inaccesibilă și incognoscibilă pentru efortul de gândire al ființelor omenești, cât și ca Divinitate Imanentă, accesibilă și cognoscibilă pentru contemplația iluminativă, gândirea mistică, revelația suprem-eliberatoare sau revelația profetică. În ambele sisteme de gândire, gnoseologia Infinitului este totodată o ontologie a Infinitului.

Principala dificultate pe care o întâlnește această abordare comparativă, întemeiată pe reconstrucția ipotetică, mitologică, a dialogului paradisiac primordial dintre interlocutorul arian și interlocutorul semit, constă în imposibilitatea aparentă de a apropia exegetic două Școli de gândire teosofică despărțite de un interval de timp de 1600-2000 de ani, inserate în spații religioase fundamental diferite, spațiul biblic-ebraic, spațiul indian-hinduist. Singura posibilitate de depășire a acestui impas

31 *Cf. Mundaka Upanishad*, III, II, 9, SIVANANDA, *The Principal Upanishads*, pp. 280-281.

cronologic prin raționament hermeneutic se referă la situarea ideilor religioase despre *Para Brahman – Saguna Brahman* și *En-Sof – Elohyim* dincolo de continuitatea timpului istoric, în veșnicia și realitatea reală a Infinitului Divin, în spațiul infinit al „lumii lui *Brahman*“ și „lumii lui *En-Sof*“. Aceste idei mărturisesc despre existența Divinității Infinite în lumea creației, în lumea ființelor omenești, ele provin deopotrivă din non-timp și se fixează, sunt încorporate, prin voința Divinității Infinite, în anumite locuri din timp, locuri textuale și locuri sufletești-spirituale. De aceea, ele trebuie acceptate, poate, ca un dar divin din partea Divinității Infinite către interlocutorul arian, interlocutorul semit și descendenții lor rătăciți în spațiu și timp.

III. NARAȚIUNI PARALELE ÎN *TORAH*, *NOUL TESTAMENT* ȘI *TRIPITAKA* – SCHIMBUL IMPOSIBIL DE MESAJE RELIGIOASE

De pe terasa palatului, regele David o zărește pe Batșeba spălându-se în curtea casei. Cuprins de dorință, se informează prin intermediari în legătură cu identitatea frumoasei necunoscute. Impedimentul major al legăturii conjugale în care este înlănțuită Batșeba este depășit de autoritatea monarhică prin rezoluția eliminării lui Urie. Acesta numărându-se printre participanții la asediul unei cetăți canaaneene, Ioab, fiul Țeruiei, comandantul oștilor evreiești, este chemat de rege și primește ordinul de a-i încredința lui Urie misiuni primejdioase, în măsură a-i aduce pieirea. Afacerea Urie mărturisește despre neverosimilul imunității davidice, omenești, față de prezența incisivă a răului lumesc, a păcatului. După sacrificarea lui Urie pe câmpul de luptă, Batșebei i se încredințează demnitatea de primă soție. Istorisirea biblică menționează, de asemenea, nașterea lui Solomon și căința lui David pentru păcatul săvârșit.[32]

32 *Cf. II Regi*, 11.

În *Tripitaka* este inclusă povestirea despre regele care a construit un palat magnific și care cheamă pe toți pictorii regatului pentru decorarea pereților. Ajuns cel din urmă, între mii de artiști, un pictor venit dintr-un îndepărtat cătun de munte caută în zadar un loc rămas nepictat, pentru a-și transpune imaginile. Nu găsește decât un spațiu restrâns, pe poarta de la intrare, pe care pictează un subiect întâlnit de-a lungul călătoriei pe care o făcuse spre palat: o femeie nespus de frumoasă, pe malul unui heleșteu acoperit cu flori de lotus, lângă o așezare. Atunci când inspectează picturile, regele este fascinat de imaginea reprezentată pe poartă. Îl cheamă pe pictor și i se adresează: „Subiectul pictat este real sau fictiv?“ „Real.“, răspunde pictorul. „Deci femeia din imagine există în realitate?“ „Există.“ „Când ai pictat-o, i-ai înfrumusețat trăsăturile sau le-ai redat întocmai?“ „Le-am redat întocmai.“ Intermediarii trimiși de rege întâlnesc o frumoasă femeie căsătorită în cătunul de lângă heleșteu. La insistențele emisarilor, soțul renunță la drepturile acordate de uniunea conjugală, se convertește și devine călugăr buddhist, în timp ce femeia primește rangul de „regină a lumii“. Într-o zi, unul dintre supuși îi oferă un buchet de flori de lotus. După ce le primește, regina cade pradă unei tristeți subite și profunde. Întrebată de rege în legătură cu motivele întunecării chipului, răspunde: „Parfumul acestor flori de lotus este exact parfumul pe care îl avea trupul primului meu soț.“ Mânia regelui se dezlănțuie în fața acestor dovezi de nesurmontare a primei iubiri: „Dacă minți și trupul primului tău soț nu miroase așa, vei fi pedepsită.“ Emisarii îl aduc pe călugăr la curte. Trupul său nud are într-adevăr mirosul florilor de lotus, iar parfumul miraculos nu dispare prin îmbăiere. Covârșit de evidență, regele investighează cauzele karmice ale minunii, iar călugărul îi răspunde: „Într-o existență trecută, eram un brahman. În timp ce mergeam pe drum, am văzut de departe un om care recita textele sfinte. Mi-am împreunat mâinile și m-am bucurat. Din toată inima am lăudat pe Boddhisattva. Totodată, am ars puțin

parfum, în chip de ofrandă. Iată de ce am obținut această fericire și cum am ajuns la înțelepciunea perfectă."[33] În *Tripitaka* se găsește o altă versiune a acestei povestiri, ai cărei eroi sunt regele din Sravasti, un *upasaka* și soția sa, a cărei frumusețe era renumită în întregul regat. La sfatul miniștrilor săi, monarhul îndrăgostit de soție îl trimite pe soț să culeagă flori de lotus dintr-un heleșteu păzit de „un demon devorator de oameni", misiune care era încredințată, de obicei, condamnaților la moarte. Însă demonul se solidarizează cu nefericitul soț și îi oferă florile de lotus. Preschimbat în înțelept buddhist, *upasaka* se înfățișează la poarta palatului. Regele se căiește pentru păcatul său și devine discipol al soțului, care dobândește, alături de soția sa, statutul de *anagamin*.[34]

Prin parabola fiului risipitor, Iisus a descris în *Evanghelia după Luca* dragostea lui Dumnezeu pentru păcătosul care se căiește și se întoarce dinspre deșertăciunile lumii spre casa Tatălui ceresc.[35]

În *Tripitaka* se află istorisirea despre tatăl care are doi fii și încredințează fiecăruia două milioane de monede, pentru a face comerț. Fiul vârstnic își risipește întreaga avere la jocul de dame și se înfățișează dinaintea tatălui cu veșmintele sfâșiate. La vederea sa, tatăl își manifestă bucuria: „Îmi ajunge să te am teafăr. Ce importanță are că ai cheltuit banii?" Tatăl îi dăruiește fiului vârstnic veșminte noi, îl consolează, îi oferă mâncare și băutură. La rândul său, mezinul se întoarce la casa părintească și își anunță tatăl că, în plus față de cele două milioane primite, a obținut din comerț un câștig net de două milioane de monede. Tatăl îi cere conturile și constată că în acte nu figurează câteva mii de monede. Drept pedeapsă, îl leagă și îl lovește. Mezinul

33 *Cf. Tripitaka*, XIX, 7, p. 17, r° – v°, CHAVANNES, *Tripitaka Chinoise*, II, 229, pp. 130-133.
34 *Cf. Tripitaka*, XXXVI, 4, p. 33 v°, CHAVANNES, *Tripitaka Chinoise*, III, 449, pp. 226-229.
35 *Cf. Luca*, 15, 10-32.

pleacă de trei ori în călătorii de comerț și obține un beneficiu de șase milioane de monede. De fiecare dată, la întoarcere este bătut de către tată. Fiul vârstnic pleacă, de asemenea, de trei ori și pierde șase milioane de monede. În cele din urmă, rămâne într-un regat străin, unde trăiește în compania unor oameni fără căpătâi, împreună cu care plănuiește asasinarea tatălui și furtul averii părintești. Ajunși la casa părintească, asasinilor tocmiți li se face milă de tată și îi dezvăluie uneltirile fiului vârstnic: „Fiul vostru este lipsit de pietate filială. El și-a cheltuit bogățiile pentru ca să facă rău. După ce și-a risipit averea, ne-a angajat ca să venim să vă omorâm, să vă luăm aurul și argintul. Am văzut că-l îndrăgiți pe acest fiu și că ne-ați tratat foarte bine. Inimile noastre s-au milostivit.“ În fața acestor dezvăluiri, tatăl nu face decât să pronunțe cuvinte animate de o pură iubire paternă: „Ce importanță are că a cheltuit banii? De ce nu se întoarce fiul meu? (...) Din moment ce ați risipit banii, întoarceți-vă repede. La ce bun să rostiți cuvinte smintite?“ La finalul apologului, Buddha oferă o explicație karmică a relațiilor dintre tată și cei doi fii: „Conduita tatălui se explică prin faptul că mezinul avea de plătit o datorie contractată într-o existență anterioară, în timp ce întâiul-născut avea de reclamat o creanță pe care tatăl i-o datora dintr-o existență anterioară.“[36]

În textul unui *aggadah* din *Torah* se povestește cum profetul Ilie Tesviteanul, omul lui Dumnezeu, învie din morți pe fiul văduvei din Sarepta Sidonului.[37] Într-un alt *aggadah* se istorisește cum profetul Elisei, omul lui Dumnezeu, învie din morți pe fiul femeii din Șunem.[38] Minunea învierii din morți este menționată de mai multe ori în *Noul Testament*, ca proorocie a

36 *Cf. Tripitaka*, XXXVI, 4, p. 62 v°, CHAVANNES, *Tripitaka Chinoise*, III, 466, pp. 253-254.
37 *Cf. III Regi*, 17, 17-24.
38 *Cf. IV Regi*, 4, 18-37 şi 8, 1-6.

călcării pe moarte, a Crucificării și Învierii Mântuitorului creștin: „fiica lui Iair“[39], „învierea lui Lazăr“[40], „tânărul din Nain“.[41]

O narațiune din *Tripitaka* are drept subiect îmbolnăvirea și moartea fiului mult iubit al unei bătrâne ce obișnuia să facă ofrande Adunării prezidate de Buddha. Deznădăjduită, bătrâna îl caută pe Salvator și îi adresează rugămintea de a-i învia băiatul. Buddha îi răspunde: „Du-te în oraș și adu-mi parfum și foc dintr-o casă care să nu fi fost pângărită de moarte și îi voi reda viața fiului tău.“ Bătrîna găsește cu ușurință parfum, dar pe pragurile caselor la care cere foc i se răspunde că din generație în generație, încă din vremea străbunilor, familiile își îngroapă morții și se perpetuează prin nașteri. Zile la rând, bătrâna cutreieră orașele din împrejurimi, fără să găsească vreun cămin nebântuit de amintirea morții. Dezolată, se întoarce la Salvator și îi comunică eșecul strădaniilor sale. Deși ar fi putut săvârși învierea fiului, deși bătrâna aștepta minunea, Buddha rostește următoarele cuvinte, care concluzionează apologul: „De la originea universului, nu a existat nici un om viu, care să nu fi murit. Pentru că oamenii mor, ce plăcere ar putea dobândi cei care le succed în viață? O, mamă, de ce, în orbirea voastră, cereți doar învierea fiului vostru?“ În urma exhortației, inteligența mamei se deschide și ea percepe rațiunea non-permanenței.[42]

Același *aggadah* din *Torah* se referă la puterea proorocului Ilie Tesviteanul de a face ca roua și ploaia să nu mai cadă, din porunca lui Dumnezeu, drept pedeapsă pentru închinarea regilor din Israel la Baal și Astarte.[43] Seceta durează trei ani, pustiește întreaga țară și provoacă mari suferințe poporului, înainte de împlinirea planului divin prin care sufletele evreilor și conducătorilor se întorc la Dumnezeul Cel Viu: „După trecere

39 *Cf. Matei*, 9, 18-19, 23-26; *Marcu*, 5, 22-23, 35-43; *Luca*, 8, 41-42, 49-56.
40 *Cf. Ioan*, 11, 1-45 și 12, 9.
41 *Cf. Luca*, 7, 11-16.
42 *Cf. Tripitaka*, XIX, 7, pp. 15 v° – 16 r°, CHAVANNES, *Tripitaka Chinoise*, II, 224, pp. 117-119.
43 *Cf. III Regi*, 17-18.

de mai multe zile, a fost cuvântul Domnului către Ilie în anul al treilea, zicând: Du-te și te arată lui Ahab și Eu voi da ploaie pe pământ!“[44] *Evanghelia după Luca* menționează că în zilele lui Ilie, în Israel, „s-a închis cerul trei ani și șase luni.“[45] Aducerea jertfei lui Ilie, pe Muntele Carmel, și pogorârea focului de la Dumnezeu sunt urmate de declanșarea ploii: „Iată se ridică din mare un nor cât o palmă. (...) Și pe când grăbea el, cerul s-a întunecat de nori și s-a pornit vijelie și ploaie mare.“[46]

Tradiția biblică despre Ilie este continuată de mărturiile talmudice despre Honi, Desenatorul de cercuri, pe care rabbinii îl cheamă să se roage pentru venirea ploii, într-un an în care izvoarele cerești rămâneau închise, deși luna Adar se apropia de sfârșit.[47] Honi desenează un cerc în jurul său și adresează rugăciunea către Suveranul universului. Intensitatea ploii variază în funcție de rugăciunile pe care Honi le rostește către Cel Prea-Înalt: câteva picături, pentru a răsplăti așteptarea discipolilor; o ploaie violentă, care amenință să distrugă lumea, cu picături de mărimea vaselor în care oamenii adună apa; ploaia-binecuvântare, care este un dar al bunăvoinței lui Dumnezeu. Abundența ploilor îi obligă pe locuitorii Ierusalimului să se refugieze pe Muntele Templului, iar rabbinii îl imploră pe Honi să se roage pentru încetarea ploilor. El le răspunde că tradiția le interzice oamenilor să se roage pentru încetarea abundenței și îi roagă pe rabbini și discipoli să aducă un taur ca jertfă lui Dumnezeu. Honi, Desenatorul de cercuri, își așează mâinile pe taur și rostește rugăciunea: „Suveran al universului, poporul Tău, Israel, pe care Tu l-ai scos din țara Egiptului, nu are puterea de a îndura nici abundența binefacerilor, nici abundența pedepselor. Atunci când Tu Te mânii împotriva poporului, Israel este

44 *Cf. III Regi*, 18, 1.
45 *Cf. Luca*, 4, 25.
46 *Cf. III Regi*, 18, 44-45.
47 *Cf. Talmud Bavli*, *Ta'anith*, 23 a – 23 b, EPSTEIN, *The Babylonian Talmud*, vol. IX, pp. 97-102.

copleșit. De asemenea, Israel este copleșit atunci când Tu Îți răspândești binefacerile asupra sa. Izbăvește lumea, Te rog, prin oprirea ploii.“ Deîndată, vântul începe să bată și alungă norii, soarele strălucește. Când evreii ies din Templu, văd că muntele este acoperit cu ciuperci. Simon Ben Chetah spune că Honi, Desenatorul de cercuri, este copilul răsfățat al lui Dumnezeu. Asemenea unui tată iubitor, Tatăl ceresc cedează în fața tuturor capriciilor copilului Său: „Îmbăiază-mă în apă caldă, spală-mă în apă rece, dă-mi nuci, migdale, piersici, rodii!“[48] Sanhedrinul adresează lui Honi, Desenatorul de cercuri, un mesaj de laudă, ca un comentariu la *Iov*, 22, 28-30[49]: „Tu ai luat o hotărâre aici, jos, iar Cel Sfânt, binecuvântat fie El, a ratificat-o din înaltul cerului. (...) Tu ai iluminat, prin rugăciunea ta, o generație care trăia în tenebre. (...) Tu ai ridicat, prin rugăciunea ta, o generație care era înjosită. (...) Tu ai salvat o generație acoperită de rușine de roadele greșelilor ei. (...) Tu ai eliberat, prin rugăciunea ta, o generație care nu era lipsită de vină. (...) Cui se datorează eliberarea acestei generații? Lucrului săvârșit de mâinile tale pure.“ Harul de a chema ploaia s-a transmis nepoților lui Honi, Desenatorul de cercuri, Abba Helkia și Hanin cel ascuns.[50]

În *Tripitaka*, oprirea ploilor de către Ekasringa și reînceperea ploilor prin complicitatea dintre regele din Varanasi și curtezana Santa constituie intriga *Sutrei despre Ascetul Unicorn*. Într-o zi în care ploua torențial, iar pământul era noroios și alunecos, Ekasringa urcă panta muntelui, cade și se rănește la un picior. Foarte iritat, poruncește, printr-o formulă magică, încetarea

---

48 *Cf. Pildele lui Solomon*, 23, 25: „Să se bucure tatăl și mama ta și să salte de veselie cea care te-a născut!“

49 *Cf. Iov*, 22, 28-30: „Când te vei hotărî să faci un lucru, lucrul îl vei izbuti și lumina va străluci pe toate drumurile tale, fiindcă Dumnezeu smerește pe mândri și mândria, și mântuiește pe acela care-și pleacă ochii în pământ. El izbăvește pe cel nevinovat și tu la fel vei scăpa, când mâinile tale vor fi curate“.

50 *Cf. Talmud Bavli*, *Ta'anith*, 23 a – 23 b, EPSTEIN, *The Babylonian Talmud*, vol. IX, pp. 97-102.

ploilor. Prin efectul „virtuții producătoare de fericire“ pe care Ascetul Unicorn o dobândise în anii inițierii în doctrina buddhistă, zeitățile pluviale, *nagas*, închid izvoarele ploii. Pământul nu mai produce fructe și cereale, iar oamenii suferă de foamete. Prin alianța încheiată între regele din Varanasi și curtezana Santa, Ekasringa cade în păcatul senzualității și pierde „cele cinci pătrunderi supranaturale“, iar cerul începe să reverse ploi abundente: „El și-a pierdut curând pătrunderile supranaturale și cerul a lăsat să cadă multă ploaie, timp de șapte zile și șapte nopți.“ Triumfătoare, curtezana Santa intră în Varanasi călare pe Ascetul Unicorn.[51] Tema dezlegării ploii de către Buddha figurează în apologul dedicat lui Sandana, fiul regelui din Jambudvipa.[52] *Jetsun-Kahbum* sau *Viața lui Jetsun Milarepa* dedică al treilea capitol al primei secțiuni uceniciei lui Milarepa pe lângă Lama Yungtun-Trogyal, care are drept finalitate însușirea puterii de a declanșa furtuni însoțite de grindină. Ulterior, când se va afla pe „calea luminii“, Milarepa se va căi în repetate rânduri de acest păcat de tinerețe, săvârșit

---

51 *Cf. Tripitaka*, XXXVI, 4, p. 42 v°, CHAVANNES, *Tripitaka Chinoise*, III, 453, pp. 233-237.

52 *Cf. Tripitaka*, XIV, 10, p. 28 r°, CHAVANNES, *Tripitaka Chinoise*, III, 407, p. 71. Regele domneşte peste cele optzeci şi patru de mii de regate din Jambudvipa. Fiul său, Sandana, accede la rangul de „rege *chakravartin*“, care îi conferă putere peste cele patru părţi ale lumii. Ulterior, Sandana intră în viaţa religioasă şi devine Buddha. Atunci când Jambudvipa cade pradă unei secete prelungite, locuitorii îl invită pe Tathagata-Buddha în mijlocul lor şi îl stropesc cu apa parfumată pe care o turnaseră într-un vas de aur. Ei păstrează apa întrebuinţată în acest ritual în optzeci şi patru de mii de flacoane pe care le repartizează în cele optzeci şi patru de mii de regate, iar în fiecare regat înalţă câte o *stupa*, pentru a adăposti fiecare flacon. Aceste acţiuni pioase, graţie cărora comunitatea şi lumea gravitează ritualic în jurul persoanei Salvatorului, cauzează ploi abundente şi prosperitatea regatului. Un om care a răspândit un pumn de flori peste una dintre aceste *stupas*, a dobândit recompensa de a fi astăzi Buddha. Asemenea lui, toţi oamenii care au stropit cu apă trupul lui Tathagata-Sandana şi au înălţat *stupas* pentru prezervarea relicvelor, vor deveni, la rândul lor, mai devreme sau mai târziu, Buddhas.

pe „calea tenebrelor."[53] Puterea profetului, ascetului sau omului lui Dumnezeu asupra izvoarelor ploii se dezvăluie, în esență, ca dar teocratic, ca putere asupra formelor apei, asupra formelor creației sau universului, un uzufruct al *fiat*-ului divin, prin care fluxul viului animă sau revivifică periodic țesătura inextricabilă a vegetației și ființelor.

Scena „ungerii din Betania" prefigurează, în *Noul Testament*, încheierea vieții pământești a lui Iisus. În casa lui Simon Leprosul, o femeie se apropie și varsă pe capul Său „un alabastru cu mir de mare preț" sau „un alabastru cu mir de nard curat, de mare preț."[54] *Evanghelia după Luca* menționează că era „o femeie păcătoasă", care plânge și udă cu lacrimi picioarele lui Iisus, le șterge „cu părul capului ei", le sărută și le unge cu mir.[55] *Evanghelia după Ioan* amintește că femeia aceasta este Maria, sora Martei și a lui Lazăr. Maria unge picioarele lui Iisus cu „o litră cu mir de nard curat, de mare preț", le șterge „cu părul capului ei", iar casa se umple de mirosul mirului.[56]

Un fragment narativ din *Tripitaka* are drept subiect întâlnirea dintre Buddha și femeia din Sravasti care, așezată pe pământ, macină într-un vas diferite ingrediente pentru a obține parfum. Atunci când Buddha intră în oraș, femeia îl vede, se bucură și-i unge picioarele cu parfumul pe care mâinile ei tocmai îl pregătiseră. Mai târziu, după sfârșitul vieții, femeia renaște în înalt, printre *devas*. Parfumul trupului ei se răspândea în depărtare, putea fi simțit la o distanță de patru mii de *li*. Suveranul Sakra i se adresează în adunarea divinităților, în sala Legii bune, prin *gatha*:

---

53 *Cf.* MILAREPA, *Milarepa or Jetsun Kahbum. The Life of Jetsun Milarepa. Trad.* Lama Kazi Dawa-Samdup. Dr. W. Y. EVANS-WENTZ (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1928; *Milarepa ou Jetsun-Kahbum. Vie de Jetsun Milarepa*. Traducere în franceză de Roland RYSER, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1985, pp 97-118.

54 *Cf. Matei*, 26, 7-13; *Marcu*, 14, 3-9.

55 *Cf. Luca*, 7, 37-50.

56 *Cf. Ioan*, 11, 2 și 12, 3-8.

Ce lucrare producătoare de fericire aţi îndeplinit altădată, pentru ca trupul vostru să emită acest parfum rafinat, pentru ca să renaşteţi printre devas *şi pentru ca tenul vostru să aibă o strălucire asemănătoare cu aurul topit?*

La rândul său, *devi* răspunde prin *gatha*:

Am adus drept omagiu un parfum excelent Venerabilului suprem. În felul acesta, am obţinut un merit de mare amploare, fără egal. M-am născut printre cei treizeci şi trei de zei, Trayastrimsas*, şi primesc mari bucurii. Trupul meu emite tot felul de parfumuri rafinate, care pot fi simţite la o distanţă de o sută de* yojanas*. Toţi cei care simt aceste parfumuri, primesc un mare beneficiu.*

Devi dobândește înțelegerea Legii și statutul de *srotapanna* sub îndrumarea lui Buddha, care oferă totodată explicații călugărilor, *bhiksus*, adunați în jurul său în legătură cu destinul fericit al femeii care pregătea parfum: „Altădată, când se afla printre oameni, această *devi* mi-a uns picioarele cu parfum. De aceea, după moarte, ea s-a născut printre *devas* și a primit această recompensă."[57]

În *Noul Testament*, Iisus săvârșește minunea umblatului pe apă[58], dinspre țărmul Mării Ghenizaretului, spre corabia în care se aflau ucenicii Săi. *Evanghelia după Matei* menționează învestirea lui Petru, de către Iisus, cu puterea de a umbla pe apă. Acordarea acestei puteri este, totodată, o punere la încercare a credinței. Nedesăvârșirea lui Petru în ceea ce privește pășirea pe apă mărturisește despre nedesăvârșirea credinței sale, despre faptul că ființa omenească este vulnerabilă în fața îndoielii. Minunea umblatului pe apă îi impresionează profund pe ucenici. După ce Iisus și Petru urcă în corabie, ucenicii se închină dinaintea lui Iisus și Îl numesc „Fiul lui Dumnezeu".

---

57 *Cf. Tripitaka*, XIV, 10, pp. 20 r° – v°, CHAVANNES, *Tripitaka Chinoise*, III, 404, pp. 36-37.

58 *Cf. Matei*, 14, 22-33; *Marcu*, 6, 47-51; *Ioan*, 6, 17-21.

Un apolog din *Tripitaka* tratează, de asemenea, despre simbolul religios al omului care umblă pe apă, în context buddhist. Așezat sub un arbore, pe malul unui fluviu care se află la sud-est de orașul Sravasti, Buddha propovăduiește „doctrina cărților sfinte“ către cei cinci sute de săteni care locuiau în împrejurimi, oameni pradă pasiunilor și dorinței de câștiguri materiale, obișnuiți să comită acte violente și să-și înșele aproapele. Deși au ascultat cuvintele lui Buddha, în adâncul inimilor nu au crezut în ele. Atunci Buddha a creat în mod miraculos un om care a venit spre adunarea sătenilor dinspre sudul fluviului. Picioarele sale umblau pe suprafața apei, intrau în apă numai până la glezne. Omul a venit dinaintea lui Buddha, s-a prosternat cu fruntea la pământ și l-a adorat. Toți martorii minunii au fost puternic impresionați și s-au adresat omului care călca pe apă: „Încă din vremea străbunilor, familiile noastre locuiesc pe malurile fluviului și nu am auzit niciodată ca un om să umble pe ape. Cine sunteți și care este rețeta voastră magică pentru a putea umbla pe ape fără ca să vă scufundați?“ Străinul începe prin a le dezvălui că este un om simplu și ignorant din sudul fluviului: „Când am auzit că Buddha se află aici, m-am grăbit să vin, pentru a putea să mă bucur de înțelepciunea și virtutea sa. Ajuns pe țărmul meridional, am aflat că în această perioadă a anului fluviul nu poate fi trecut prin vad. Însă am întrebat oamenii de pe țărmul opus care este adâncimea apei și mi-au răspuns că apa nu ajunge decât pînă la glezne, că nimic nu mă împiedică să trec. Am crezut în cuvintele lor și am traversat fluviul. Nu am nici o altă rețetă extraordinară.“ Buddha îl laudă pentru credința sa în niște cuvinte neadevărate și afirmă că oamenii trebuie cu atât mai mult să aibă credință în cuvintele adevărate ale Legii: „Cu adevărat, omul care are credință în adevărurile absolute poate să traverseze abisul nașterilor și morților. Ce este extraordinar în faptul că el a putut să traverseze un fluviu cu o lățime de câțiva *li*? (...)“[59]

59 *Cf. Tripitaka*, XXIV, 6, p. 68 r° – v°, CHAVANNES, *Tripitaka Chinoise*, III, 497, pp. 314-316.

Între fragmentele narative cuprinse în canonul biblic și canonul evanghelic, pe de o parte, și fragmentele narative cuprinse în canonul buddhist, pe de altă parte, nu se poate evidenția o continuitate istorică sau textuală. Cu toate acestea, asemănările și deosebirile dintre texte, deschiderile posibile și imposibile, par să contureze un plan meta-istoric[60] sau meta-textual, în care imaginarul religios mediază în mod misterios, grație harului necunoscut al povestirilor, rescrierilor și schimburilor de mesaje, întâlnirile furtive dintre spații sacre considerate în mod tradițional drept autarhice. Căile uitate sau pierdute duc adeseori într-un labirint a cărui ieșire, o dată găsită sau regăsită, reprezintă o victorie asupra necunoscutului sau bucuria simplă a revelației, a rememorării desăvârșite. Întotdeauna totul trebuie regândit sau, mai curând, retrăit pentru a putea înțelege altfel lumea, pentru a descoperi fructul puternic și totodată suav al noutății și arhaității permanente a lumii. Studierea și înțelegerea adecvată a imaginarului religios constituit la răscrucea sau la frontiera spațiilor sacre se dezvăluie drept alt fel de înțelegere a lumii.

60 *Cf.* Hayden WHITE, *Metahistory*, pp. 1-43.

BIBLIOGRAFIE:

La BIBLE, Traduction œcuménique de la Bible (T. O. B.) comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament, Paris, Alliance Biblique Universelle - Le Cerf, 1992.

CHAVANNES, Édouard de (trad.), *Tripitaka Chinois. Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka Chinois*, Tomes I-IV, Paris, Ernest LEROUX, (Éditeur), 1910-1934; Librairie de l'Amérique et de l'Orient, Paris, Adrien Maisonneuve, 1962.

EPSTEIN, Isidore (trad.), *The Babylonian Talmud / Talmud Bavli*, London, The Soncino Press, 1936-1952.

GOLDBERG, Sylvie-Anne & WIGODER, Geoffrey (éd.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf, 1993.

HAWKING, Stephen W., *A Brief History of Time. From the Big Bang to Black Holes*, New York, Bantam Books, 1988.

MASSIGNON, Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Cerf, 1999.

MILAREPA, *Milarepa or Jetsun-Kahbum. The Life of Jetsun Milarepa*. Lama Kazi Dawa-Samdup (trad.), Dr. W. Y. Evans-Wentz (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1928; *Milarepa ou Jetsun-Kahbum. Vie de Jetsun Milarepa. Trad.* Roland RYSER (trad.), Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1985.

NEUSNER, Jacob (ed.), *The Mishnah / Mishnah*, New Haven & London, Yale University Press, 1988.

OLENDER, Maurice, *Les Langues du Paradis. Aryens et sémites: un couple providentiel*, Paris, Gallimard & Le Seuil, 1989.

OTTO, Rudolf, *Mysticism East and West. A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, New York, Macmillan, 1932.

PLEȘU, Andrei, *Despre îngeri*, București, Humanitas, 2003.

SCHOLEM, Gershom, *Kabbalah*, New York, Dorset Press, 1987.

SCHOLEM, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1988.

SIVANANDA, Sri Swami (ed.), *The Principal Upanishads*, Shivanandanagar, Tehri-Garhwal, The Divine Life Society, 1983.

TISHBY, Isaiah (ed.), *The Wisdom of the Zohar / Sefer ha-Zohar*, 3 vol., Oxford, Oxford University Press, 1989-1991

WHITE, Hayden, *Metahistory*, Baltimore & London, The Johns Hopkins University Press, 1985.

FENOMENALIZAREA ȘI EXPRESIA EI (HUSSERL ȘI RICHIR)

Delia POPA

ABSTRACT: The paper aims to show that language and phenomenalisation are inseparable. In order to avoid the husserlian definition of language, understood as logical transparency, language's own phenomenalisation is underlined as relied to the phenomenalisation of the world. Marc Richir's developments of Merleau-Ponty's theory of sensible essences are indicating a level of the passive synthesis where language and phenomena are according to each other. A description of these essences is therefore made, as meeting points between phenomena and words.

Care este raportul între limbaj și fenomenalizare, dacă înțelegem fenomenalizarea ca și mișcarea de manifestare care ne dă fenomenele în modul lor originar de a apărea? Cum se articulează limbajul pe firul intuiției ce caută să surprindă donația acestei fenomenalizări? Cum se exprimă în mod clar și durabil evidențele fenomenologice? Aceste întrebări își capătă întreaga lor importanță și maximă gravitate în cadrul încercării de a exprima fenomenele într-un limbaj adecvat, care a fost unul dintre primele și cele mai importante proiecte pe care disciplina fenomenologică și le-a propus. Fenomenologia poate fi înțeleasă, într-adevăr, ca un logos al fenomenalizării, ca un limbaj care se formează pornind de la apariția fenomenelor pentru a le exprima și a le face să dureze în gândire. Statutul său se măsoară, astfel, în funcție de capacitatea de *a spune fenomenele*, solidară cu un exercițiu de fidelitate față de idealul fenomenologic al reîntoarcerii „la lucrurile însele" și cu posibilitatea de a articula această

fidelitate în limbaj. Aventura fenomenologică a expresivității începe deîndată ce înțelegem că acest exercițiu e acela al unui efort infinit, care nu are nimic de a face cu un simplu contact direct cu lucrurile ce ne înconjoară, ci privește constituția subiectivă a sensului lor. Considerată din această perspectivă, dezvoltarea teleologică a rațiunii în *Criza științelor europene* apare ca fiind intim legată de perfecționarea acestui limbaj, de ajustarea sa indefinită la ceea ce trebuie *să descrie*, *să elucideze* și *să spună* în același timp: să descrie fenomenalizarea, să elucideze modul ei de donare, pentru a spune, în cele din urmă, „ceea ce se întâmplă": întâlnirea între mișcarea ce agită câmpul fenomenelor în ritmuri și tonalități care trebuie surprinse ca atare și mișcarea gândirii reflexive care participă la fenomenalizarea lor.

Sarcina de a exprima fenomenele într-un limbaj este problematică pentru că simultaneitatea dintre realizarea reducției fenomenologice și cea a limbajului care descrie sensul pe care ea îl face accesibil este dificil de menținut. Care este originea acestei dificultăți? Suspendând existența, reducția fenomenologică pune în evidență fenomenalizarea a ceea ce ne înconjoară, în raport cu care orice expresie lingvistică pare să fie la prima vedere nepotrivită. Acest hiatus originar[1], care face ca apariția fenomenelor să nu poată fi transcrisă în mobilitatea ei, condamnă limbajul la o opacitate și o ambiguitate de principiu, care îi sunt date de raportul său cu fenomenele non-lingvistice. Căci toate eforturile de a spune sau de a transcrie se opresc în fața acestei „experiențe pure", în care Husserl a fixat punctul de plecare al analizelor fenomenologice. „Încă mută", ea trebuie totuși adusă la „expresia pură a propriului ei sens."[2] Cum are

1 A se vedea, pentru această separație originară între formația limbajului și fenomenalizarea primă a fenomenelor, (proto-spațializare și proto-temporalizare), M. RICHIR, *Méditations phénoménologiques*. Phénoménologie et phénoménologie du langage, Grenoble, Jérôme Millon, 1992 (prescurtat *MP*), p. 60 *sq*.

2 E. HUSSERL, *Hua I*, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge,* editată de S. Strasser, 1973, II, §16, p. 33.

loc această „venire în cuvinte“ a ceea ce este doar intuit? Cum se transformă evidențele sensibile în limbaj? Cum ajung ele să fie escamotate sau chiar trădate de el, pericol împotriva căruia fenomenologia s-a constituit ca știință?

Ar putea fi invocat aici saltul de la descriere la speculație, care introduce în procesul de elucidare fenomenologică interpretări care deformează sensul apariției fenomenelor. A considera însă puritatea elucidării fenomenologice din acest punct de vedere critic înseamnă a presupune că sensul se poate dona în același timp intuiției și expresiei ei lingvistice; înseamnă a-i presupune, deci, acesteia din urmă o transparență imediată care lasă fără nici o explicație *dificultatea* de a „merge la lucrurile însele“, ce dă toată forța sfidării pe care fenomenologia și-a adresat-o la începuturi și tonul întreg al radicalității ei de principiu. Dacă ținem cont de această dificultate, ne rămâne încă să aflăm dacă fenomenalizarea vorbește, dacă *ne* vorbește, pentru ca și noi, la rândul nostru, să putem vorbi pornind de la ea și rămânând prinși în ea.

Ce poate fi spus însă despre fenomenalitatea limbajului ca atare? Se poate susține că mișcarea de expresie care îl animă beneficiază de o fenomenalizare care poate fi sesizată separat de cea a fenomenelor în general (care pot fi și indicibile)? Poziția care recunoaște un mod de manifestare propriu limbajului nu este oare pusă în pericol de riscul unei *petitio principii* sau chiar de cel al unei regresii la infinit, fenomenele fiind exprimate de un limbaj ale cărui fenomene trebuie la rândul lor elucidate?[3] În ciuda acestui pericol, trebuie să recunoaștem că teza are meritul de a-i recunoaște limbajului consistența propriului său fel de manifestare, care răspunde, într-un mod pe care va trebui să îl explicăm, celui propriu fenomenelor ce se exprimă prin el. Invocând fenomenalizarea proprie limbajului, invocăm

3 Aceste riscuri pot fi eliminate deîndată ce vom distinge în mod riguros între fenomene de limbaj și fenomene de lume (*phénomènes de monde*). *Cf.* M. RICHIR, *Phénomènes, temps et êtres*, Grenoble, Millon, 1987 (prescurtat *PTE*) p. 293 *sq*.

astfel fenomenalizarea fenomenelor în general, cea care, „mută încă“, trebuie să-și găsească expresia potrivită. Trebuie atunci să remarcăm că, în ciuda distanței inexorabile care îl separă de ea, limbajul este totuși marcat în sânul propriei sale fenomenalizări de fenomenalizarea ce îl excede, asemănătoare unor „urme“ sau „semne“, unor „răni“ pe care experiența intuitivă le-ar fi lăsat în el. Aceste zone lingvistice în care se reflectă fenomenalizarea fenomenelor nu trebuie înțelese drept locuri de magnetism accidental între două niveluri de fenomenalizare diferite, lingvistic, pe de o parte, și non-lingvistic, pe de altă parte. Căci sensul apariției fenomenelor nu poate fi surprins în expresia sa cea mai adecvată decât pornind de la aceste locuri pe care le creează mișcările de fenomenalizare. Dacă neutralitatea fenomenologică beneficiază de un limbaj propriu, dacă intuiția care o ghidează poate fi pusă în cuvinte, originea limbajului fenomenologic – care desemnează în același timp originea fenomenologică a limbajului – va fi de găsit în aceste locuri în care fenomenalizarea fenomenelor întâlnește fenomenalizarea limbajului.

Dar fenomenalitatea limbajului – care apare în toată complexitatea ei deîndată ce încetăm să considerăm, asemeni lui Husserl, doar raportarea limbajului la fenomene, fără să ținem cont de limbaj *ca fenomen* – este de asemenea responsabilă de ambiguitățile care blochează accesul nostru la sensul fenomenelor în general. Căci consistența sa, „densitatea“ sa, este animată de un suflu care fie depășește, fie se lasă depășit de fenomenalizarea lor, ceea ce explică decalajul care se creează între viața fenomenelor și cea a expresiei lor, ce împiedică astfel procesul de elucidare. Mai poate fi găsită atunci o posibilitate de a converti această distanță în sursă de inspirație pentru descrierea fenomenologică? Putem răspunde afirmativ dacă observăm că, deși parțial responsabilă de dificultatea de a da seama de fenomene în fenomenalizarea lor primară, fenomenalitatea proprie limbajului surprinde aspecte din sensul care se „închează“ în fenomenalizarea lumii, pe care o reducție fenomenologică dusă până la capăt poate să-l descopere

în dimensiunea sa „sălbatică."[4] Acordul dintre fenomenalizarea lingvistică și fenomenalizarea lumii va fi astfel considerat drept condiția fidelității fenomenologice față de „lucrurile însele", precum și cea a dezvăluirii în cuvinte a sensului lor. Trebuie însă să precizăm că acest acord nu se poate preschimba în coincidență fără să anuleze fenomenalizarea lingvistică ca fiind una distinctă de cea a lumii și fără a reduce limbajul la o funcţie pur tautologică.

Pentru a ne orienta înspre originea fenomenologică a limbajului vom efectua împreună cu Edmund Husserl în *Cercetările logice*[5] și împreună cu Marc Richir în *Fenomene, timp și ființe*[6] o reducție a părții sale instituite în mod pozitiv (reguli gramaticale și pragmatice, organizarea în semne, în propoziţii și în fraze etc.) Limbajul va putea fi surprins atunci în esenţa sa fenomenală, care este aceea de exprima *altceva* decât pe sine. Vom lăsa deocamdată deoparte faptul ca acest „altceva" este, pentru Husserl, semnificația logică (*Bedeutung*) și vom reține că natura limbajului se întemeiază pe ceva diferit de ceea

4 Această dimensiune primă este cea a unei pluralităţi de lumi, adică a unor proto-temporalizări și proto-spaţializări multiple ce nu pot fi asimilate sferei unui subiect fără a-și pierde caracterul ireductibil și contingent. Calea care o revelează e cea a reducţiei hyperbolice, care nu se limitează, ca și reducția practicată de HUSSERL în *Ideen I*, la sfera egolui, ci se aventurează pe terenul unei fenomenologii a-subiective. *Cf.* M. RICHIR, *MP*, III, p. 67 *sq*.

5 „*Fenomenologia trăirilor* (*Erlebnisse*) *în general*" „aduce la expresia pură, prin *descrierea* conceptelor ce privesc esenţa și a enunţurilor ce au valoare de lege de esenţă, esenţele însele sesizate în mod direct de intuiţia de esenţe, precum și corelaţiile întemeiate în mod pur în esenţe", E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*,* Halle/Salle, M. Niemeyer, 1913 (prescurtat *LU*), Introducere, §1, p. 2 (traducerea și sublinierile îmi aparţin).

6 Ne vom referi mai ales la două titluri din bogata listă pe care o oferă deja bibliografia operei lui M. RICHIR: *Phénomènes, temps et êtres* (1987) și *Phénoménologie et institution symbolique* (1988). Problema originii fenomenologice a limbajului este abordată pentru prima dată în *PTE*, *op. cit.*, p. 293 *sq*.

ce se arată în prezentarea sa sensibilă. Definiția limbajului ca și medium sau ca un mijloc ce transpune, înscrie și transmite ceva diferit de sine este deci justă; ea nu face însă mai puțin dificilă investigația asupra modului său propriu de fenomenalizare, dat fiind că fenomenele de limbaj nu coincid cu fenomenele și fenomenalizarea ce se exprimă prin ele.

Vom remarca totuși că limbajul nu este posibil decât pornind de a la o anumită fenomenalizare. Ea este cea care dă naștere logosului prin care fenomenul verbal se desprinde de câmpul fenomenal, înțeles în temporalizarea și spațializarea sa originară. Ce determină un fenomen să devină un fenomen de limbaj? Cum are loc mișcarea de expresie, dat fiind că ea nu cuprinde niciodată câmpul fenomenal în toate dimensiunile fenomenalizării sale și nu spune, cum recunoaște și Husserl în *Logică formală și logică transcendentală*, „întreaga viață a sufletului"[7] – care nu operează deci fără *rest*? Cum va putea fi practicat acest limbaj ca expresie a fenomenalizării lumii, dacă în mod perpetuu îi scapă frânturi din ea și dacă propria sa fenomenalizare devine, pe măsură ce elucidarea fenomenologică avansează, din ce în ce mai enigmatică, ocultată de ceea ce trebuie să transcrie sau să transmită?

1. Univocitate și echivocitate: zig-zag-ul fenomenologic

Vizând o analiză a semnelor și a actelor de semnificație, Husserl remarca deja în Introducerea la cel de-al doilea volum al *Cercetărilor logice* dificultatea ce pândește în mod necesar relația fenomenologiei cu limbajul instituit în general și cu limbajul pe care ea caută să și-l creeze în particular. Sursa acestei dificultăți este, pentru Husserl, una de ordin logic: ea privește raportarea limbajului la gândire, respectiv raportul expresiei cu semnificația sau cu sensul. Nu ne vom opri asupra acestui raport care nu poate fi acela de adecvare, dat fiind că

7 E. HUSSERL, *Hua XVII*, *Formale and transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft,* editată de Paul Janssen, 1974, §3, p. 19.

există mereu cuvinte și moduri de expresie care ocultează gândirea și gânduri care depășesc ceea ce se spune. Vom observa doar că, respingând ipoteza paralelismului dintre limbaj și gândire și îndepărtând posibilitatea unei elucidări „în oglindă" a raporturilor gramaticale și a raporturilor de semnificare, Husserl se vede nevoit să recunoască necesitatea de a introduce în descrierile fenomenologice termeni care trebuie și ei elucidați. Acești termeni – adesea cruciali pentru analizele în curs, ca de exemplu: „semnificație", „expresie", „reprezentare" – sunt pentru Husserl plini de ambiguitate. De aceea va fi necesar să fie aduși la un înțeles clar și unic, după care vor putea fi folosiți în analizele fenomenologice. A dispersa ambiguitatea, a elucida, a distinge – sunt numele operațiilor prin intermediul cărora fenomenologia își clarifică limbajul pentru a putea să își abordeze obiectele de studiu. Trebuie să remarcăm însă că, fiind condiționată de această operație, rigoarea fenomenologică necesită ea însăși analize fenomenologice prealabile care să îi confere principiile de elucidare. Husserl recunoaște în această dublă condiționare sursa „imperfecțiunii absolut iremediabile"[8] a sistematicității cercetărilor fenomenologice. Datorită exigenței care le animă ele trebuie să dubleze reflecția, să revină asupra rezultatelor lor, să se întoarcă mereu la punctul inițial, care el însuși se transformă neîncetat:

> „Cercetarea se dezvoltă, într-un anumit sens, în zig-zag; şi această imagine convine cu atât mai mult cu cât, datorită interdependenţei intime a diferitelor concepte de cunoaştere, trebuie să revenim neîncetat asupra analizelor originare şi să le verificăm prin analize noi, la fel cum trebuie să le verificăm pe cele din urmă prin primele."[9]

8 E. HUSSERL, *LU*, Introducere, §6, Apendice 2, p. 17.

9 E. HUSSERL, *LU*, *idem*, p. 17. Această revenire neîncetată la punctul de plecare este cerută de asemenea de faptul că modificări successive afectează sensurile stabilite. Căci problema pe care descrierea fenomenologică o pune nu este doar aceea a modificării continue a expresiei ei în funcţie de ceea ce este descris, ci şi aceea de a veghea asupra sensului pe care ea

În ciuda incompletudinii pe care expresia fenomenalizării o imprimă cercetării fenomenologice, care se datorează faptului că fenomenalizarea limbajului se amestecă cu cea a fenomenelor, și poate tocmai pentru a găsi o soluție împotriva ei, Husserl a optat în cele din urmă pentru o definiție a limbajului care reduce la maximum importanța fenomenalizării sale. Această intenție este deja prezentă în proiectul unei gramatici universale pe care îl propune cea de-a patra *Cercetare logică*, care subordonează toate limbajele empirice unui limbaj esențial, golit de echivoc și ambiguitate. În *Idei directive pentru o fenomenologie pură*, limbajul va fi prezentat ca un mediu care reflectă orice formă de intenționalitate și îi conferă conceptualitatea.[10] Este motivul pentru care Husserl îl investește cu o idealitate obiectivă, dată nu de esențe tipic lingvistice care s-ar adăuga (sau s-ar ajusta) esențelor fenomenale, ci de transparența pe care limbajul poate să o primească atunci când este privilegiată în el, în mod riguros, univocitatea cuvintelor ce se raportează la semnificații invariante. Limbajul fenomenelor înțeles ca expresie a logicii apofantice este gândit de către fondatorul fenomenologiei ca o *geistige Leiblichkeit*[11], un trup spiritual în care esențele logice se încarnează și împreună cu care formează unități ideale. Astfel este garantat caracterul limpede al expresiei (*Ausdruck*) – căreia Husserl îi suspectează de altfel propensiunea de a multiplica echivocurile și de a oculta semnificațiile[12] – dar și forța sa formatoare din punct de vedere logic, pusă în întregime

---

îl descoperă, care este în perpetuă evoluție. Obiectul său nu este stabil, ci evoluează împreună cu ea, ceea ce elimină posibilitatea de a închide câmpul fenomenelor printr-o descriere exhaustivă și de a reflecta fenomenalizarea lor într-un limbaj complet și imuabil, imagine în oglindă a evoluției sale fixate odată pentru totdeauna.

10 E. HUSSERL, *Hua III*, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, editată de Walter Biemel, §124, p. 257.

11 E. HUSSERL, *Hua XVII*, §2, p. 18.

12 E. HUSSERL, *Idem*, §3, pp. 19-20.

în slujba semnificaţiilor. Căci limbajul nu desemnează pentru Husserl doar un mediu mai mult sau mai puţin cristalin, care face vizibil sau disimulează sensul, ci și o operaţie de formare (*Einbildung*) logică a trăirilor. Expresia lingvistică va fi astfel definită în *Ideile directive*, ca și o „formă remarcabilă care se adaptează oricărui «sens»“ și „îl ridică la nivelul «conceptual» și «general».“[13]

Această ultimă caracteristică justifică grija pentru puritatea și transparența limbajului care nu l-a părăsit, în principiu, niciodată pe părintele fenomenologiei. De la *Cercetările logice* până la manuscrisul despre *Originea geometriei*, Husserl a apărat univocitatea limbajului descriptiv drept singura garanţie a fidelităţii expresiei pe care fenomenologia și-a dorit-o mereu. Ne putem însă întreba dacă faptul de a alege univocitatea drept criteriu de perfecţionare a limbajului nu presupune o concepţie exclusiv logică a operativităţii sale care acoperă astfel fenomenalizarea mai mult decât o revelează. Dacă limbajul este organizat în unităţi clare și invariabile, jucând în același timp rolul de veșmânt diafan și de operaţie de înscriere a semnificaţiilor în sânul fenomenalizării – având deci ca scop subordonarea acesteia unei logici înţeleasă ca raţiune ultimă și definitivă – nu riscă el oare să trădeze alte „logicităţi“, inerente fenomenelor și totuși nu neapărat prinse în semnificaţii stabile? Dacă noţiunile universale sunt, așa cum notează Maurice Merleau-Ponty în cursul său despre *Originea geometriei*, „plasă pentru a prinde sensul“[14], nu trebuie oare să veghem ca oceanul experienţei unde acest sens trăiește să nu se retragă în faţa noastră, lăsându-ne reflecţia pradă pasiunii sterile a fixităţii? Univocitatea înţeleasă drept venă subtilă a limbajului fenomenologic nu îl face oare opac

13 E. HUSSERL, *Hua III*, §124, p. 257.

14 M. MERLEAU-PONTY, *Notes de cours sur* L’origine de la géométrie *de Husserl* suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, P.U.F./Epiméthée, 1998, p. 64.

la o anumită expresivitate a fenomenelor – a cărei esență ar putea să nu fie apofantică? Nu îi impune oare condiția ciudată a unei perfecte transparențe realizată într-un mediu care nu are voie să se fenomenalizeze? Într-adevăr, viața proprie trupului lingvistic (*Leiblichkeit*) este de abia recunoscută, și anume doar atât cât este necesar pentru ca esențele logice să nu plutească toate libere, asemenea acelor câteva esențe vagi pe care le invocă manuscrisul *Experiență și judecată*. Dincolo de circularitatea între esență lingvistică și esență logică, pe care am putea-o de asemenea semnala, constrângerea de a face corp unic cu semnificațiile golește limbajul de „toată profunzimea sa fenomenologică."[15] Înțeles ca o „piele" transparentă a semnificațiilor, el nu poate fi decât ceea ce nu se arată, ceea ce trebuie să se arate cât se poate de puțin, epuizat până la dispariție de mișcarea de expresie care îl susține.

2. Conflictul originar dintre limbaj și fenomene

Această critică inspirată din lectura merleau-pontyană a lui Husserl nu are drept scop doar indicarea limitei pe care idealul de univocitate îl impune limbajului. Ea face posibilă totodată și recunoașterea fecundității fenomenologice a echivocității sale, care reflectă o fenomenalizarea specifică ce are loc în raport cu fenomenalizarea fenomenelor. Căci trebuie să observăm că există anumite practici ale limbajului care, în loc să îl înglobeze în actele de semnificație, îi recunosc un trup ce își trăiește îm mod singular raportul la sensul ce îl animă. Trupul limbajului nu pare să se fenomenalizeze decât atunci când acesta își părăsește statutul diafan pentru a regăsi o ambiguitate de principiu, bogată atât din punctul de vedere al expresivității, cât și din acela al sensului. Ea se manifestă în sfera poetică unde polisemia face din limbaj un corp cu aspecte diverse, translucide

15 M. RICHIR, *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Millon, 1990, p. 172.

și opace, trăindu-și expresivitatea prin deturuiri și modificări care, fără să anuleze sensul, îl ating în mod indirect, prin aluzii și metafore. Dar ea este prezentă și în sfera vieții de toate zilele, unde practici specifice suplinesc aparenta sa inexactitate și favorizează în el jocuri care datorează totul ocaziilor în care se nasc și în care sunt jucate. Deși îi slăbesc funcția de mediu și îi umbresc transparența, aceste practici dau limbajului un corp: ele inițiază în el jocuri care manifestă, pe registre diferite – dar de fiecare dată „deconectate" de semnificațiile exacte – ceea ce poate fi înțeles ca fiind fenomenalitatea sa proprie. Aceste practici lingvistice în care sensul nu este atins decât pe căi indirecte și multiple arată că polisemia este „ireductibilă la un maestru-semnificant sau la un maestru-semnificat", solidară de o diseminare originară care nu trebuie analizată însă doar la nivelul de răspândire anarhică de semne, pe care îl instalează, ci și „în mișcare sa."[16]

Așa cum recunoștea și Husserl[17], expresia lingvistică, indiferent de modalitatea în care aceasta apare, prezintă resturi: registre întregi de fenomene se fenomenalizează fără a fi aranjate în cuvinte, fără ca semnificații determinante să se reflecte în ele. Ceva e totuși trăit, la un nivel pe care îl putem califica drept „non-predicativ" sau „ante-predicativ". Dar în aceste registre de nesemnificare logică există totuși coeziuni, ritmuri sau tonalități pe care Marc Richir le înțelege, urmându-l pe Merleau-Ponty în *Vizibilul și invizibilul*[18], drept caracteristici esențiale ale câmpului fenomenal, nu în virtutea unei necesități apodictice care le-ar dicta formarea, ci pentru că au devenit „izbitoare" printr-un „impuls de fenomenalizare" mereu contingent, ce transcende organizarea simbolică sau semnificantă.

Alături de esențele logice se schițează, astfel, esențe mobile pe care Richir le califică, ca și Merleau-Ponty, drept „sălbati-

16 M. RICHIR, *MP*, p. 198.
17 *Cf*. E. HUSSERL, *Hua XVII*, §3, p. 19.
18 M. RICHIR, *PTE*, p. 73 *sq*.

ce". Apărute la „încheietura" aparențelor, în pliurile ființei, ele sunt acele locuri „unde sensibilul se raportează la sine, într-o reflecție."[19] Posibilul lor nu se opune actualului[20], de aceea aceste esențe nu pot fi detașate de fapte – ele apar în marginea faptelor, asigurându-le o coeziune instantanee și efemeră. Esențele sălbatice survin în câmpul fenomenal ca tonalități sau stiluri ce concentrează caracteristicile singulare și nuanțele care, așa cum afirma și Husserl[21], scapă punerii în formă (*Einbildung*) logică a limbajului. Ele articulează astfel devenirea câmpului fenomenal așa cum are ea loc dincolo de ceea ce Richir numește „instituția simbolică";[22] de aceea, ele nu trebuie înțelese ca fiind legate de cuvântare, ci ca esențe brute, pur și simplu operante, asemănătoare nervurii care „poartă frunza de dinăuntru"[23] – cu condiția să vedem în ele nervuri ce „clipesc" (*clignotantes*), care apar pentru a dispărea și dispar pentru a apărea: „precipitat de cristalizare mereu provizoriu, contingent, momentan, a subtilității indefinite a fenomenului."[24]

În aceste esențe pe care le putem numi și fenomenale se ghicește o logicitate care nu se suprapune logicității esențelor formale și care se găsește chiar într-un conflict latent cu aceasta. Căci încercarea de a sesiza esențele sălbatice în concepte se lovește de perpetua lor „clipire" (*clignotement*) ce-și are sursa

---

19 *Idem*, p. 100.

20 „(...) tout ce qu'il y a d'allusif dans la phénoménalité miroitante du phénomène, tout ce qui, en lui ou en elle, n'a de statut phénoménal que de rester en deçà du positif et de l'actuel, sur les marges où s'empiètent et se recroisent le phénoménal et le non-phénoménal", M. RICHIR, *PTE*, p. 85.

21 E. HUSSERL, *Hua III*, §126, pp. 261-262.

22 A se vedea, pentru această sintagmă care privește gândirea determinantă în sens kantian, *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Millon, 1988 (prescurtat *PI*).

23 „Comme la nervure porte la feuille du dedans, du fond de sa chair, les idées sont la texture de l'expérience; son style, muent d'abord, proféré ensuite", M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 157.

24 M. RICHIR, *PTE*, p. 85.

în distorsiunea originară a fenomenului,[25] prins între poluri de pozitivitate iluzorie și cu adevărat viu doar în fenomenalizarea sa dinamică. Trecerea esențelor sălbatice în esențe formale rămâne însă crucială: în ea trebuie căutată originea fenomenologică a limbajului[26], care se învecinează cu acea parte a câmpului fenomenal care nu vorbește, cea a „fenomenelor de dinafara limbajului."[27] A cerceta sursa fenomenală a limbajului înseamnă a întoarce limbajul înspre tonalitățile brute care agită câmpul fenomenal până la ceea ce în el nu se exprimă, până la tăcere.[28]

A observa că esențele fenomenale rezistă prin dinamismul lor semnificațiilor logice – în care își dobândesc, pe de altă parte, recunoașterea experimentală și epistemologică – nu înseamnă însă că esențele formale sunt incapabile să le sesizeze. O astfel de teză ar condamna întregul câmp fenomenal să rămână străin, în fenomenalizarea lui, articulației simbolice. Putem însă susține că esențele logice nu pot surprinde esențele fenomenale așa cum apar și când apar, și că identificarea lor rămâne întotdeauna fragmentară, efectuată cu un necesar decalaj. Important este însă faptul că esențele logice modifică raportul nostru cu esențele fenomenale, implantând poluri de pozitivitate și creând viduri de nesemnificare acolo unde esențele sălbatice țes subtile coeziuni. Putem deduce că primele realizează determinarea conceptuală

---

25 M. RICHIR, *PTE*, p. 337. Este vorba despre o înşiruire niciodată fixă sau terminată de individuări şi de dez-individuări care produc esenţele sălbatice. Ele sunt semnul „finitudinii fenomenului" care se opune infinitului virtual al determinării.

26 M. RICHIR, *PI*, p. 150.

27 M. RICHIR, *PI*, p. 168. Luarea în considerare a fenomenelor de dinafara limbajului în cadrul analizei limbajului îl prezervă pe acesta de circularitatea tautologică sau de nominalismul absolut. Căci limbajul este limbajul fenomenelor doar în masura în care caută să spună mai mult decât ceea ce poate exprima. Aceasta nu doar pentru că o parte din fenomene nu atinge niciodată regimul expresiei, ci mai ales pentru că fenomenalizarea lor ca atare rămâne inefabilă, indicibilă. (*Cf. Idem*, p. 322).

28 Trebuie să subliniem că esenţa fenomenală nu este legată de cuvinte, nu este posedată de limbaj şi nici nu se poate forma (în sensul lui *Einbildung*) prin el.

pe când celelalte marchează impulsul unei fenomenalizări prinse într-un joc reflexiv între poluri de aparență; că primele fixează, identifică, discriminează și aranjează acolo unde celelalte vibrează, rezonează, alătură și asociază.[29]

Care sunt consecințele pentru problematica referitoare la originea fenomenologică a limbajului? Limbajul ca mediu al semnificațiilor va fi înțeles în acest cadru eidetic larg ca o „reînscriere a esențelor sălbatice ca esențe formale“[30] care le descompune și le recompune în funcție de criterii de logicitate semnificantă ce se grefează pe mișcările de fenomenalizare pentru a crea în ele rupturi masive, pentru a le tulbura și a le dezarticula. Aceasta este instituția simbolică a limbajului care operează capturi[31] în câmpul fenomenal, instalând în el semnificații intense și durabile pe de o parte și deșerturi de sens pe de altă parte. Privită din această perspectivă, experiența non-sensului nu este decât reversul excesului de sens determinant, ce adaugă zonelor de forță pozitivă locuri de nesemnificare. Astfel apare *defazarea* dintre esențele formale și esențele sălbatice, pe care Richir o concepe ca pe o *Entgegenwärtigung*[32] – de-prezentare sau alienare. Este vorba despre o deformare coerentă care oferă premisele „conflictului originar dintre limbaj și fenomene ca atare.“[33]

Nu trebuie să uităm însă că instituția simbolică a limbajului este doar o manifestare restrânsă a fenomenului de limbaj.[34] Căci

29 Acesta este motivul pentru care Marc RICHIR invocă o „muzică a fenomenelor“ făcută din tonalități care nu încetează să se înlănțuie, căreia i se opun scandările masive ale actelor de semnificare, care operează rupturi în continuum-ul fenomenalizării.

30 M. RICHIR, *PI*, p. 150.

31 M. RICHIR, *PI*, p. 9 *sq*.

32 E. HUSSERL, *Hua VI*, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, editată de Walter Biemel, 1976, §54 b), p. 189.

33 M. RICHIR, *PTE*, p. 327.

34 M. RICHIR, *PI*, p. 219.

un „sens nesemnificat“[35], perceptibil în fenomenalizare ca atare, poate de asemenea să își găsească în el expresia. Acesta este motivul pentru care, deși acoperirea esențelor sălbatice de către esențele semnificante este o sursă de non-sens, și poate tocmai de aceea, fenomenologia trebuie să „lupte împotriva limbajului cu resursele infinite ale limbajului.“[36] Cum trebuie interpretată această formă de rezistență? Ca o libertate proprie exercițiului fenomenologic de a regăsi în limbaj un orizont inepuizabil de sens. Descoperindu-i fenomenalitatea, ea se împotrivește mișcărilor tranșante ale instituției sale simbolice pentru a recupera esențele fenomenale care sunt ocultate și deformate, dar și, mai departe, fenomenele înțelese ca și pure fenomene, prinse în pliurile instabile ale schematizărilor, în străfundurile câmpului fenomenal. Practica acestei libertăți fenomenologice este o sursă de speranță atât în ceea ce privește sensul, țesut în mod indefinit în înlănțuirea contingentă a fenomenelor, cât și în ceea ce privește fenomenalizarea proprie a limbajului. Căci acesta nu este condamnat să deformeze esențele fenomenale sau să tacă: „întorcând limbajul împotriva lui însuși“, putem să-l descoperim în fenomenalizarea sa ca fiind apt să exprime logicitatea fenomenală în toată complexitatea ei.

3. Limbajul poetic și hyper-poetica fenomenologică

Astfel se schițează rolul fenomenologic al limbajului poetic înțeles ca „fenomen de limbaj care este în același timp fază de limbaj și fază de lume“[37], expresie a unei consonanțe spontane dintre fenomenalizarea limbajului și cea a fenomenelor de lume. Diferit de limbajul instituit în mod simbolic, care decupează esențele sălbatice după criterii de logicitate care le sunt străine, limbajul poetic – ce surprinde chiasma prin care

35 *Idem.*
36 *Idem.*
37 M. RICHIR, *PTE*, p. 341.

fenomenul de limbaj apare ca fenomen de lume[38] – este mai pregătit să sesizeze, să pună în evidență și chiar să producă esențele prin care câmpul fenomenal se concretizează. Ele devin astfel perceptibile, dincolo de jocul masiv al semnificărilor, în contrapunctul vidurilor și al intensităților pe care le instalează, ca o reacție sau ca o rezistență fenomenală față de instituția semnificațiilor. Ea este cea care dă întregul său sens încercării de a „întoarce limbajul împotriva lui însuși" pentru a-i surprinde originea fenomenală.

Nu poate fi vorba, la acest nivel, de un limbaj articulat, ci de un timp care se spațializează și de un spațiu care se temporalizează în același ritm care exprimă chiasma dintre fenomenul de limbaj și fenomenul de lume. Acest ritm care compune muzicalitatea fenomenelor este purtător de imagini poetice în care esențele fenomenale se conturează în toată concretitudinea lor. Pentru a le atinge în limbaj, trebuie să renunțăm să opunem, asemeni lui Hegel la începutul *Fenomenologiei spiritului*, negativitatea conceptului certitudinii sensibile, pentru a descoperi o cuvântare ce are loc la nivelul devenirii sensibile, și pentru a surprinde, a urma și a crea în ea tonalități și stiluri singulare. Cum poate fi găsit acest nivel sensibil al cuvântului pornind de la limbajul pe care îl practicăm de obicei, cel al scandărilor și al separărilor masive? Libertatea fenomenologică prezentă în poezie va avea drept repere vidurile pe care limbajul simbolic le creează. „Puncte de fugă oarbe în țesutul fenomenelor"[39], ele apar ca fiind locurile unde o „subversiune a limbajului instituit simbolic" poate fi practicată pentru a regăsi „limbajul ca fenomen."[40] Prin această subversiune zonele de nesemnificare vor fi redescoperite ca zone în care un exces de sens se dă reflecției.[41]

38 M. RICHIR, *PI*, p. 220.
39 *Idem*, p.188.
40 *Idem*, p. 208.
41 *Idem*, p. 313.

Cum pot fi convertite în sens lacunele pe care le creează instituția simbolică a limbajului? Cum pot deveni ele perceptibile pentru un limbaj care nu știe să exprime decât ceea ce identifică? Răspunsul nu poate fi găsit la nivelul semnificant al limbajului, așa cum este el pus în evidență de exercițiul univocității logice sau de convențiile ordinare, dar transpare în imaginile poetice care manifestă prin supraabundența lor „lacunele instituției simbolice, ceea ce scapă prin firele plasei sale."[42] Imaginile poetice nu trebuie înțelese ca imagini constituite asemeni simbolurilor sau ca „metafore ale unei retorici disciplinate", ci ca o „rămășiță de proto-timp/proto-spațiu", existențiali fenomenologici sau orizonturi de lume care „se îngrămădesc, se încrucișează, se încalecă într-o împletitură de rămașițe de sens pe care arta poetului își propune să o armonizeze."[43] De ce sunt ele considerate a fi poetice? Pentru că rolul lor nu se limitează la indicarea zonelor de „deșert" de sens, ci este acela de a realiza un original „proiect de limbaj", prin care sensul se vede implementat acolo unde el absentează[44], printr-o temporalizare și o spațializare originară. Funcția expresivă a limbajului va trebui reconsiderată pornind de la aceste imagini care ne vin dintr-un „inconștient fenomenologic"[45], ce constituie orizontul arhaic al câmpului fenomenelor. În ele are loc un scurt-circuit al instituției simbolice a limbajului, o adevărată „*epochè* poetică", ce subvertește reperele convenționale pentru a regăsi „limbajul la aurora sa fenomenologică"[46], precum și transcendența lumii în toată radicalitatea ei. Este motivul pentru care arta poetică poate fi înțeleasă ca o „recucerire deliberată a fenomenului de limbaj"[47], ce poate ghida formarea limbajului fenomenelor pe care fenomenologia o caută.

---

42 M. RICHIR, *PI*, p. 296.
43 *Idem*, pp. 297-298.
44 *Idem,* p. 301.
45 *Idem,* p. 308.
46 *Idem,* p. 298.
47 *Idem*.

În poezie, scrie Marc Richir, limbajul urcă „panta instituției simbolice pentru a se desfășura (...) până la originea sa fenomenologică.“[48] Sub aparența sa de pură gratuitate, jocul liber al imaginilor poetice dezvoltă, în contrapunctul linearității determinante, un mod de a surprinde „fenomenul de limbaj la originea sa, adică în gestațiile sale obscure (...) ca și *logos pe cale să se facă* în mod barbar, *doar* pentru sine, în invenția care îl face să se descopere.“[49] Este oare limbajul poetic acest limbaj de dinaintea limbajului instituit, acest idiom arhaic al fenomenelor pe care îl căutăm? Poate fi oare limbajul poetic înțeles ca fiind limbajul fenomenologiei? Ar trebui, pentru a transforma întrebarea într-un răspuns afirmativ, să intrăm în poezie și să îi încercăm forța de a surprinde aceste impulsuri ale fenomenalizării ce desfășoară esențele sălbatice ca niște constelații pe cerul câmpului fenomenal.[50] Dar dacă ne mulțumim, așa cum avem intenția să o facem aici, cu o simplă analiză neutră a virtuților sale fenomenologice, vom observa cum conflictul său cu limbajul articulat, pe care îl contrariază, îl destabilizează și îl face să rezoneze, are ca scop să-i descopere fenomenalitatea pe care el însuși și-o ascunde. Este un mod de a concerta limbajul altfel, în jurul unor „focare de sens sălbatic“[51], pe care doar imaginile poetice știu să le fenomenalizeze datorită capacității lor de a aduce fenomenalizarea la o expresie dincolo de semnificațiile precise.

Această confruntare nu este lipsită de consecințe asupra formării limbajului fenomenologiei, care trebuie să treacă prin eidetica sensibilă, dar și pentru raportul pe care limbajul filozofic îl întreține în mod mai general cu limbajul poetic. Dacă idealul de univocitate a limbajului ne încurajează să gândim acest raport ca unul discriminant, propensiunea limbajului poetic de a exprima jocul esențelor sălbatice face posibilă o „critică a

48 *Idem.*
49 M. RICHIR, *PI*, p. 297. Sublinierea autorului.
50 A se vedea în acest sens analizele lui J. GARELLI, *Le temps des signes*, Paris, Klinksieck, 1983, p. 143 *sq.* și *Rythmes et mondes*, Grenoble, Millon, 1991, p. 405 *sq.*
51 M. RICHIR, *PI*, p. 295.

limbajului instituit al filozofiei pornind de la un sens «poetic»“ precum și o „critică a limbajului instituit al poeziei pornind de la un sens «filozofic».“[52] O „reglare“ reciprocă a filozofiei și a poeziei devine atunci de înțeles, în măsura în care filozofia se lasă purtată de dispoziția fenomenologică de a cerceta fenomenalizarea fenomenelor. Această critică pozitivă, prin care filozofia și poezia își ajustează reciproc fidelitatea exercițiului lor de expresie, este considerată de către Marc Richir drept „singurul loc posibil al apofanticii“[53] unui limbaj ce caută să exprime fenomenele în fenomenalizarea lor.

Apofantica fenomenologică, considerată la umbra poeziei, nu poate fi dată *a priori*. Legat de devenirile singulare ale câmpului fenomenal, limbajul fenomenologic apare înainte de toate ca *arta* de a sesiza logicitățile particulare, măsurate de singularitatea impulsurilor de fenomenalizare care ne dau, într-un mod întotdeauna contingent, fenomenele. Putem invoca în acest sens o hyper-poetică fenomenologică pentru care limbajul poetic este în același timp complice si ghid. Căci expresia sa este constituită de un limbaj în continuă devenire, „«depășit» de către ceea ce are de spus“, hrănit de „dubla reflecție a «fenomenologicului» în «poetic-muzical» și a «poeticului-muzical» în «fenomenologic»“[54], a cărei sarcină specifică este aceea de a căuta, pornind de la imaginile care lasă să se vadă esențele sălbatice, fenomenele însele.

Înțelegem, la capătul acestei analize, că limbajul nu poate să urmeze fenomenalizarea fenomenelor decât în măsura în care trăiește el însuși din propria sa fenomenalizare, concordantă cu cea a fenomenelor și luând parte la ea. Este motivul pentru care limbajul poetic este cel mai apropiat de fenomenalizarea fenomenelor, deși nu reușește să o exprime în mod transparent. De la el și de la imaginile sale limbajul fenomenologiei poate învăța o practică a cuvântului care îl descoperă ca unul care rezonează în pliurile ființei și ca unul care caută, în locurile sale de non-sens

52 M. RICHIR, *PTE*, p. 342.
53 *Idem*, p. 343.
54 M. RICHIR, *PI*, p. 326.

aparent, strălucirile singulare ale fenomenelor, semne mobile ale fenomenalizării lor. Pornind de la ele limbajul își va putea urma vocația specifică: aceea de a prezenta fenomenalizarea așa cum se arată și așa cum se ascunde, într-un joc ce nu încetează să ne provoace intuiția și expresia sa.

BIBLIOGRAFIE:

GARELLI, Jacques, *Le temps des signes*, Paris, Klinksieck, 1983.

GARELLI, Jacques, *Rythmes et mondes*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991.

HUSSERL, Edmund, *Husserliana I*, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge,* editată de S. Strasser, 1973.

HUSSERL, Edmund, *Husserliana III*, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, editată de Walter Biemel, 1976.

HUSSERL, Husserl, *Husserliana VI*, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, editată de Walter Biemel, 1976.

HUSSERL, Edmund, *Husserliana XVII*, *Formale and transzendentale Logik*. *Versuch einer Kritik der logischen Vernunft,* editată de Paul Janssen, 1974.

HUSSERL, Edmund, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Halle/Salle, M. Niemeyer, 1913.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Notes de cours sur* L'origine de la géométrie *de Husserl* suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, P.U.F./ Epiméthée, 1998.

RICHIR, Marc, *Phénomènes, temps et êtres*, Grenoble, Jérôme Millon, 1987.

RICHIR, Marc, *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988.

RICHIR, Marc, *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.

RICHIR, Marc, *Méditations phénoménologiques*. Phénoménologie et phénoménologie du langage, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.

SEMNE – LIMBĂ – COMUNICARE
Structura și funcționalitatea limbii la Alfred Schütz

Ștefan NICOLAE

ABSTRACT: The first part of our paper is dedicated to the way in which the husserlian concept of *appresentation* offers the starting point for Schütz' analysis of language as *communication*, and to the description of the orders of the appresentational situation. Further on we discuss two special cases of signs: „marks" and „indications". On this basis two fundamental features of language are obtained: its temporal structure – grounded on the „interior time" (*durée*), and its „*middle* transcendence". We will conclude with a section on different genres of communication, and on the role of language's appresentational function for understanding.

Chiar și în spațiul cultural de limbă germană, căruia Schütz, născut în 1889 în Viena, îi aparține, numele și opera acestuia sunt arareori avute în vedere. Este meritul unuia dintre cei mai străluciți elevi ai săi, Thomas Luckmann – cel care, de altfel, duce la bun sfârșit lucrarea la care Schütz scria încă în 1959, anul morții sale, *Structures of the Life-World* – de a fonda, în 1970, prima *Arhivă Alfred Schütz* în Konstanz. O a doua Arhivă Alfred Schütz se află în Japonia, cuprinzând copii ale manuscriselor sale, arhivă deschisă cu ajutorul direct al lui Lester Embree. În ciuda pregătirii sale de jurist și a consilierii juridice pe care a oferit-o până în ultimii ani ai vieții la Bankhaus Reitler & Co., Schütz întreține relații filozofice intense cu Cercul de la Viena[1] și, în primul rând cu o nou apărută, pe

1 În special cu Felix Kaufmann, *cf.* ENDRESS, p. 12.

atunci, direcție în filozofie, inițiată de Edmund Husserl, al cărui asistent refuză să devină la începutul anilor 30.[2] În 1939 Schütz emigrează în Statele Unite unde devine director al *Societății Internaționale de Fenomenologie* și editor al revistei *Philosophy and Phenomenological Research*, iar din 1952 profesor de sociologie și psihologie socială la New School for Social Research din New York. Fenomenologia, înțeleasă atât ca metodă de abordare, cât și ca orizont problematic nu va fi niciodată abandonată pe parcursul creației, o fenomenologie cu adânci rădăcini husserliene ale cărei instanțieri sunt detectabile în încercarea programatică de fundamentare a științelor sociale. Profilul fenomenologic al lucrărilor sale sociologice a deschis la nivelul receptării discuția despre o așa-numită „sociologie fenomenologică“ sau o „proto-sociologie“[3], ce oferă constelația teoretică, aceasta însemnând concepte, probleme și problematizare, pentru o cercetare emipirică și propriu-zis sociologică.

Opera lui Schütz preia teme recurente ale fenomenologiei clasice – precum facticitatea, temporalitatea, limbajul, conștiința –, alăturându-le probleme de factură preponderent sociologică: identitatea socială, comunicarea și înțelegerea în spațiul social, interacțiunea sau structura acțiunii. Este de așteptat astfel ca problematicii limbajului să nu i se rezerve doar un loc izolat, identificabil la nivelul uneia sau a mai multor scrieri, ci,

2 În iunie 1932, la două luni după apariţia cărţii lui SCHÜTZ, *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, are loc prima vizită a acestuia la Freiburg. La scurt timp, Schütz primeşte de la Eugen Fink manuscrisul original în germană al *Meditaţiilor carteziene*. Cinci copii sunt realizate în august şi septembrie şi sunt trimise apoi către Husserl, care le primeşte pe data de 16 septembrie. Ultima vizită a lui Schütz are loc pe 21 decembrie 1937, *ibid.*, p. 15.

3 Despre originile fenomenologice ale acestei direcţii, *cf.* LUCKMANN: 1979, LUCKMANN: 1991, LUCKMANN: 1993, SRUBAR: 1991; pentru o abordare critică, *cf.* EBERLE, WELZ.

dimpotrivă, să constituie unul dintre subiectele constante și de neocolit ale lui Schütz.

În acest context, alegem ca punct de plecare un scurt pasaj din Aristotel – *Peri Hermêneias* (16 a 4 *sq*.) pe care Schütz îl analizează în lucrarea sa *Simbol, Realitate și Societate*, apărută în 1955:

> „Cuvintele vorbite sunt simboluri (Aristotel foloseşte aici conceptul de *symbola*)[4] ale trăirilor sufleteşti, iar cuvintele scrise sunt simboluri ale cuvintelor vorbite. Aşa cum nu toţi oamenii folosesc acelaşi scris, la fel nu se folosesc toţi oamenii de aceleaşi vocabule. Însă trăirile sufletului (*pathemata tes psyches*), ce sunt simbolizate în chip nemijlocit de vocabule (în acest loc Aristotel nu mai foloseşte ca mai înainte conceptul de *symbolon*, ci pe cel de *semeion*, adică semn [*sign* / *Zeichen*])[5], sunt aceleaşi pentru toţi, precum şi acele lucruri pentru care trăirile noastre stau drept reproduceri (*homoiomata*) [*images* / *Abbildungen*] sunt aceleaşi."[6]

În acest punct, Schütz observă că un proces fizic, cum numește el emisia vocală sau semnul scris, are calitatea de a *denota* lucrul numit din lumea exterioară și de a *conota* reprezentarea implicată de acesta.[7] Suntem așadar în fața semnelor, înțelese deocamdată nediferențiat, în proprietatea acestora de a face trimitere la ceva de un statut ontologic diferit: pe de o parte, la o reprezentare aparținând unei conștiințe intenționale, pe altă parte, la un lucru palpabil. În limbaj saussurian, nu am mai avea astfel de a face cu un „semn" compus dintr-un semnificat și un semnificant, ci mai degrabă cu un semn pentru care, atât semnificatul, cât și semnificantul reprezintă deopotrivă un

4 Comentariu inserat de Schütz în cadrul citatului.
5 Comentariu inserat de Schütz în cadrul citatului.
6 SCHÜTZ (1971 [1955]), p. 335 *sq*. (În paranteze drepte este indicat anul apariţiei în limba engleză, trimiterile făcând referire la ediţia germană.)
7 *Ibid.*, p. 336.

semnificat/semnificant.[8] În cadrul teoriei lui Frege, a unui semn ce trimite la un sens, iar acesta din urmă la o semnificație, sensul ar fi preluat integral la nivelul conștiintei, și anume ca existență intențională a semnificației. Această relație privilegiată pe care semnul o aduce cu sine, este numită de Schütz o *relație*, sau o *trimitere* „simbolică" (*symbolic references* / *symbolische Verweisung*).[9]

Interesul pe care Schütz îl manifestă pentru acest pasaj din Aristotel este, așa după cum reiese din parcursul ulterior al scrierii sale, unul dublu: în primul rând, Schütz descoperă aici fundamentul teoretic ce îi confirmă, în stadiu incipient, teza posibilității unei recuperări semiologice a sferei conștiinței, și, în al doilea rând, obține un tip de relație implicată de prezența semnelor și extrapolată mai apoi asupra limbajului și a comunicării.

Pentru Schütz devine astfel previzibilă inserarea în câmpul discuției despre semne a conceptului husserlian de *aprezentare*. După cum remarcă acesta, Husserl plasează aprezentarea în contextul general al sintezei pasive, respectiv în cazul „asocierii" (*association* / *Assoziation*), mai exact în cazul aparte al „apercepției analogice" (*analogical apperception* / *analogische Apperzeption*). Prin intermediul aprezentării se trece, bunăoară, de la o apercepție a unei laturi la concluzia că avem de-a face cu un cub, fără ca trecerea de care vorbim să fie de tipul unui raționament analogic: membrul aprezentant al perechii, prezent în apercepția nemijlocită, este reunit cu, respectiv dublat de membrul aprezentat. Schütz observă însă că membrii aprezentării pot să nu fie în același timp dați, amintind în acest sens, că, în *Experiență și judecată*[10], Husserl indică posibilitatea unei sinteze pasive între o percepție actuală și o amintire sau o reprezentare a fanteziei (*fictum*): percepția actuală „trezește"

8 LANIGAN, p. 207 *sq*.
9 SCHÜTZ (1971 [1955]), p. 336.
10 HUSSERL 1969, pp. 174 – 223.

(„*wakens*“ *or* „*calls forth*“ / „*weckt*“ *oder* „*hervorruft*“), spune Schütz, amintiri îngropate și orice amintire se realizează pe baza unei astfel de „treziri asociative“.[11] Aprezentarea ajunge să însemne, așadar, pentru Schütz, acea relație de trimitere (*reference* / *Verweisung*) dintre cei doi membri în primă instanță neunitari, ai relației, ce facilitează alăturarea lor într-o pereche (unitară).

Preluând structura relației aprezentative husserliene, Schütz încadrează membrii aprezentării ca obiecte în domenii ontologice specifice: există, spune el, în aceeași măsură un domeniu al obiectelor fizice, precum există un domeniu circumscris al fanteziei sau unul al visului.[12] Astfel, relația de aprezentare trece dincolo de o simplă relație între două *obiecte*, devenind la acest nivel o relație între mai multe *domenii*: de exemplu, un steag trimite la statul al cărui steag este. Mai mult, arată Schütz, chiar în cazul a două obiecte aparținând *aceluiași* domeniu – focul și fumul – sunt implicate mai multe *domenii*, căci fumul încetează a mai fi simplul obiect fizic, perceptibil, dat concomitent cu focul, ci este interpretat ca „purtător“ sau „mediu“ al unei *aprezentări secundare*. În plus, putem întâlni semne, Schütz indică aici ideogramele chinezești, pe care le recunosc ca atare, fără să știu ce este aprezentat prin ele.[13]

În aceste sens, Schütz afirmă existența a patru domenii ce sunt implicate în orice relație aprezentativă.[14] În primul rând avem de-a face cu un domeniu al obiectului aperceput, considerat în absența relației de aprezentare. Acesta este numit „schema apercepției“ (*apperceptual scheme* / *Apperzeptionsschema*). Există apoi domeniul căruia obiectul îi aparține, în măsura în care este considerat doar ca membru al unei perechi aprezentative, trimițând așadar la altceva decât la sine însuși.

11 SCHÜTZ 1971 (1955), p. 342.
12 *Ibid.*, p. 344.
13 *Ibid.*, p. 345.
14 *Ibid.*, p. 345 *sq*.

Domeniul este numit de Schütz „schema aprezentării" (*appresentational scheme / Appräsentationsschema*). În al treilea rând, există domeniul obiectelor căruia membrul aprezentat al perechii îi aparţine și care este doar în mod analogic aperceput. Acest domeniu poartă numele de „schema trimiterii" (*referential scheme / Verweisungsschema*). În fine, domeniul căruia relația de aprezentare însăși îi aparţine, numit „schema cadru" sau „schema interpretării" (*contextual or interpretational scheme / Rahmen- oder Deutungsschema*), ce este, după cum observăm, relația instituită între „schema aprezentării" și cea a „trimiterii".

Această separaţie a domeniilor este implicată de fiecare dată când se face *descrierea* unui raport aprezentativ: putem alege o schema sau alta ca punct de pornire și sistem de referință, o putem înlocui cu alta, moment în care celelalte scheme ne pot apărea ca fiind întâmplătoare sau aleatorii.

Pornind la cele spuse mai sus, dorim să ne referim în cele ce urmează la două forme speciale de semne prin care raportul aprezentativ este instanţiat, și anume la „reper" (*mark / Merkzeichen*) și „indiciu" (*indication / Anzeichen*).

De la bun început, arată Schütz, problema „reperului" plasează discuția în orizontul a ceea ce el numește „lumea din preajma mea" (*world within my reach / die Welt in meiner Reichweite*),[15] respectiv acea secțiune a lumii perceptibile pentru care prezenţa mea funcționează, spune Schütz, ca un punct zero al coordonatelor spațiale și temporale: sus, jos, înainte, după ș.a.m.d.[16] Dar, așa cum „lumea din preajma mea" reprezintă o parte constitutivă a situaţiei mele biografice, tot astfel pot vorbi de o lume în preajma căreia voi fi sau de una ce a fost în preajma mea, dar nu mai este, ci doar mi-o amintesc. Mai mult, afirmă Schütz, mă aștept de fiecare dată să pot recupera oricând faptul-

15 SCHÜTZ (1971 [1945]), p. 257 *sq*.
16 SCHÜTZ (1971 [1955]), p. 354; SCHÜTZ (1971 [1959]), p. 170 *sq*.

de-a-fi-în-preajma, pe care acum îl împărtășesc cu lumea.[17] Neîndoielnica reîntoarcere la lumea în preajma căreia m-am aflat, mă obligă să îmi asigur orientarea viitoare în această lume. Aceasta înseamnă, în primul rând, că elementele lumii, în preajma căreia sunt și cărora le acord o relevanță aparte, păstrează acest caracter la reîntoarcerea mea. Faptul se bazează indubitabil pe o idealizare, ne spune Schütz, și anume pe ceea ce Husserl numește în *Logica formală și transcendentală*[18] idealizarea lui „pot din nou, respectiv, la nesfârșit" (*Ich-kann-immer-wieder*).[19] Acest lucru mă motivează să instituí anumite obiecte și să le însemnez, urmând ca însemnările mele, *reperele* mele, să se dezvăluie sub forma unor „semne de recunoaștere subiective" (*subjective reminders* / *subjektive Erkennungsmale*), cum le numește Schütz.[20] Ca atare, spectrul acestora este vast: pot fi sublinieri ale unor pasaje într-o carte – chiar un semn de carte este așa ceva; poate fi o creangă ruptă pentru a ști că, atunci când voi reveni în pădure, o voi coti în acel loc spre stânga, pentru a ajunge la izvor. În funcția sa aprezentativă, ce corespunde mai sus amintitei „scheme a interpretării", creanga ruptă este alăturată trimiterii semantice „drum către izvor".[21]

Cât timp alegerea reperului îmi aparține în totalitate – pot bunăoară înlocui creanga cu o piatră –, nu regăsim în cazul reperului nici un context intersubiectiv: totul are legătură cu mine și cu lumea în preajma căreia *eu* mă aflu. În plus, arată Schütz, reperul nu are nimic de-a face cu acel ceva pe care trebuie să mi-l reamintesc, ci se găsește plasat în schema interpretării numai pentru că eu însumi am creat o asemenea relație. Pot însă, din păcate, rata reîntoarcerea în preajma lumii: nu mai știu la ce bun am subliniat un paragraf, sau, pentru a da exemplul

17 Vezi în acest context analiza „dorului de casă" (*Heimweh*) (SCHÜTZ (1972 [1945]), p. 77 *sq*.).
18 HUSSERL 1929, Par. 74, p. 167.
19 SCHÜTZ (1971 [1945]), p. 258 *sq*.
20 SCHÜTZ (1971 [1955]), p. 356.
21 *Ibid*., p. 357.

lui Schütz:[22] mă întreb: de ce oare mi-am pus azi dimineață un nasture în buzunar? Nu l-am luat degeaba, doream desigur să îmi aduc aminte de ceva, dar nu mai știu de ce anume.

Lumea din preajma mea nu este însă omogen structurată privitor la interesele mele: unele lucruri le știu ca nimeni altul, altele se sustrag cunoașterii mele.[23] Cu toate acestea, despre anumite lucruri sau întâmplări știu cu precizie că sunt legate între ele într-un fel mai mult sau mai puțin tipizat. Dacă știu, de exemplu, spune Schütz, că fenomenul „B" apare în mod obișnuit împreună cu, înainte sau după fenomenul „A", pot stabili pe loc o relație tipică între „A" și „B", neavând însă cunoștință despre natura acestei relații. Astfel, nu îl mai concep pe „A" ca pe un obiect sau o întâmplare simplu dată, ci ca pe o trimitere la altceva, și anume la apariția trecută, prezentă sau viitoare a lui „B".[24] Această relație specială de aprezentare este numită de Schütz „indicare", iar elementul aprezentant „indiciu" (*indication* / *Anzeichen*). Indiciul „A" încetează a mai fi perceput ca el însuși, adică în „schema apercepției", ci ca element aprezentativ ce „trezește" sau „cheamă" fenomenul „B" indicat. Relația de indicare rămâne însă, în natura ei, nedescifrată: vom spune așadar, împreună cu Schütz, că urmele lăsate de tigru prin junglă nu sunt indicii, ci „mărturii" (*proofs* / *Beweise*) ale prezenței acestuia.[25] Indiciu este fumul pentru foc, la fel după cum poziția ceasului de la bord îmi indică nivelul scăzut al benzinei din rezervor. Schütz rezervă cunoașterii indiciilor o importanță practică decisivă, căci aceasta facilitează transcenderea lumii aflate în preajma mea prin aprezentarea de elemente neconținute de lumea în preajma căreia mă aflu.

Atât „reperul", cât și „indiciul" sunt discutate de Schütz, după cum am văzut, în absența oricărei forme de intersubiectivitate. În

22 *Ibid.*
23 Pentru o analiză detaliată: SCHÜTZ (1972 [1944]), p. 54 *sq.*
24 SCHÜTZ (1971 [1955]), p. 359.
25 *Ibid.*

momentul în care semnul aparține însă unei comunicări, el este enunțat către un individ precis sau către un interpret anonim al comunicării. Condiția fundamentală a comunicării devine astfel plasarea acesteia sub rigorile impuse de realitatea lumii exterioare, la care se raportează atât cel ce comunică, cât și cel ce receptează comunicarea: până și vocile pe care schizofrenul crede că le aude, spune Schütz, sunt închipuite ca „voci“, cu referire așadar la fenomene ale lumii exterioare.[26] Pe lângă aceasta, pentru a se face înțeles, comunicantul trebuie să aibă în vedere schemele apercepției, aprezentării și trimiterii, fiind, așadar, necesar ca schema interpretării să fie comună celor doi parteneri ai comunicării. Schütz observă însă că o participare la schema interpretării variază gradual atât în funcție de situația biografică a participanților, cât mai ales de interesul și relevanța manifestată în raport cu realitatea avută în vedere în cadrul comunicării.

Întâlnim astfel problematica propriu-zisă a limbii, înțeleasă ca sistem de semne, ca mediator al gândirii și, ca atare, având posibilitatea numirii lucrurilor și instituirii de relații între acestea la nivelul intersubiectiv reprezentat de comunicare. Limbajul, respectiv vorbirea sunt încadrate în acest context ca acțiuni în lumea exterioară, implicând o ducere la bun sfârșit a unei mișcări corporale.[27] Pe de-o parte, observă Schütz, această mișcare corporală se desfășoară în coordonatele spațiale și temporale ale lumii exterioare. Pe de altă parte însă, cât timp acestea sunt experimentate drept schimbări relative la fluxul conștiinței, aparțin „timpului interior“ sau lui *durée*.[28] Trecerea de la timpul interior, cel al retențiilor și protențiilor, către „timpul cosmic, măsurabil cu ajutorul cronometrului“, cum îl numește Schütz, se realizează tocmai în cadrul vorbirii ca

---

26 SCHÜTZ (1971 [1950]), p. 306 *sq*.
27 SCHÜTZ (1971 [1945]), p. 250 *sq*.
28 SCHÜTZ (1971 [1951]), p. 98 *sq*. Analiza lui Schütz asupra „timpului interior“ se plasează explicit în continuarea celei a lui Bergson.

acțiune, devenită punct de intersecție a celor două dimensiuni temporale, unite astfel într-un „prezent viu“ (*vivid present / lebendige Gegenwart*).[29]

Limbii, afirmă Schütz, îi revine acest înțeles temporal, în chip esențial, indicând comunicarea însăși drept un proces ce se desfășoară în timp. Vorbirea se articulează în propoziții, iar fiecare dintre acestea într-o alăturare *politetică* de elemente constitutive, așa cum o numește Schütz în prelungirea lui Husserl, pe când sensul a ceea ce este spus este intenționat de vorbitor și preluat de ascultător în chip *monotetic*.[30] Acele *cogitationes* articulate ale vorbitorului sunt simultane emisiei vocale considerată ca fenomen al lumii exterioare. În același timp, percepția emisiei vocale este simultană acelor *cogitationes* ale ascultătorului, în care sensul propoziției enunțate este preluat. În acest fel, arată Schütz, comunicarea verbală aduce la unison cele două parcusuri ale timpului interior specifice celor doi participanți la actul comunicării: putem spune în acest fel, după cum indică Schütz într-un alt context, că îmbătrânim împreună, la fel cum se petrec lucrurile atunci când cântam împreună, în cazul dansului sau al actului amoros.[31]

Datorită funcției aprezentative a limbii pot avea astfel acces, în mod mediat, respectiv, *simbolic* în sensul menționat mai sus, la conștiința celuilalt, al cărei flux, în condițiile ideale ale unei scheme a interpretării împărtășite fără rest, mi se livrează în actul vorbirii. În comunicarea cu celălalt pot include în aceeași măsură referințe ce depășesc aici-și-acum-ul discuției noastre: pot viza astfel evenimente sau lucruri de care ne desparte un spațiu și un timp, recuperabile sau nu, ca și relațiile aprezentative susținute de acestea. Această posibilitate a limbii de a aprezenta lucruri sau fenomene ce depășesc granițele stricte ale lumii în preajma căreia mă aflu, fie că este vorba, cum spuneam,

29 SCHÜTZ (1971 [1945]), p. 247.
30 SCHÜTZ (1971 [1955]), p. 374 *sq*.
31 SCHÜTZ (1972 [1951]), p. 132.

de conștiința celuilalt, de fenomene în preajma cărora nu mai sunt sau voi fi, este numită de Schütz „transcendență medie". „Micii transcendențe" îi aparțin reperele și indiciile, pe când „marii transcendențe" îi este rezervat domeniul aflat dincolo de orice interpretare în limitele categoriilor cotidianului.[32] În acest caz aparte avem de-a face cu lumea viselor, a viziunilor sau a extazelor, cu spațiul învecinat religiosului. La acest nivel, limbajul, așa după cum îl cunoaștem în cadrul facticității, eșuează în încercarea aproximativă a semnelor. În locul acestora, arată Schütz, sunt folosite „simbolurile" și „ritualurile", ce deschid un capitol nou în orizontul problematicii aprezentării, fiind numite „trimiteri aprezentative de cel mai înalt ordin".[33] În acest context, elementul aprezentant continuă să fie integrat în realitatea cotidianității noastre, pe când elementul aprezentat se plasează dincolo de aceasta.

Încercările teoretice ale lui Schütz nu au rămas fără ecou pentru analiza sociologică a limbajului. Această direcție s-a concretizat în special în jurul Școlii de la Konstanz, al cărei program îl constituie studierea așa numitor „genuri comunicative". Premisa teoretică de la care se pleacă este aceea că fiecare acțiune simbolică, respectiv comunicativă se supune unor reguli, ce determină comportamentul și oferă o anumită structurare a fenomenului comunicării, generând astfel tipuri sau genuri ale comunicării. Acestea stau la îndemâna actorilor sociali ca un „buget comunicativ al societății", după cum le numește Thomas Luckmann. Necesitatea orientării către genurile comunicative se fundamentează, în primul rând, pe faptul că în fiecare societate există probleme recurente legate de comunicare: cum pot fi tematizate, recapitulate și împărtășite, de exemplu, întâmplările sau experiențele, reprezentările sau părerile, lucrurile sau conținuturile de cunoaștere, ținându-se seama de criterii semantice? Cum este aceasta stilistic și „tehnic"

32 SCHNETTLER, p. 114 *sq*.
33 SCHÜTZ (1971 [1955]), p. 387 *sq*.

posibil? La aceste întrebări își propune să răspunda teoria genurilor comunicative. Ele formulează soluții mai mult sau mai puțin eficace și recomandabile pentru acele probleme tipice de comunicare ce apar la nivelul unei societăți: emiterea unei vorbe de duh, povestirea unei anecdote sau a unei fabule, ținerea unei *Laudatio*, conceperea unui anunț matrimonial, înjurătura, declarația de iubire sau transmiterea unei legende.[34] Indiferent că este vorba de o analiză a convorbirilor telefonice cu postul de Salvare sau Pompieri, de discuțiile de la masa de duminică din familie, de analiza structurii bârfei sau a argumentației ocazionale,[35] ceea ce se urmărește este identificarea acelor elemente ce pot da seama de transpunerea sensului acțiunii, ce ține eminamente de nivelul conștiinței, în acțiunea comunicativă însăși, devenind acțiune de un anumit gen. Or tocmai constituirea genurilor ca atare folosește înțelegerea limbajului și a funcției limbii, așa după cum acestea au fost discutate aici.

34 SCHNETTLER, pp. 126 – 127.
35 *Cf*. LUCKMANN/GROSS; LUCKMANN 2003.

BIBLIOGRAFIE:

EBERLE, Thomas Samuel, „Schütz' Lebensweltanalyse: Soziologie oder Protosoziologie?“, în: BÄUMER, Angelika & BENEDIKT, Michael (Hg.), *Gelehrtenrepublik – Lebenswelt. Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung*, Wien, Passagen, 1993, pp. 293-320.

ENDRESS, Martin, *Alfred Schütz*, Konstanz, UVK, 2006.

HUSSERL, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, Hrsg. L. Landgrebe, 3. Auflage, Hamburg, 1969.

HUSSERL, Edmund, *Formale und transzendentale Logik*, Halle, 1929.

LANIGAN, Richard L., *Phenomenology of Communication. Merleau-Ponty's Thematics in Communicology and Semiology*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1998.

LUCKMANN, Thomas & GROSS, Peter, „Analyse unmittelbarer Kommunikation und Interaktion als Zugang zum Problem der Entstehung sozialwissenschaftlicher Daten“, în: BIELEFELD, H. U. et. al. (Hg.), *Soziolinguistik und Empirie. Beiträge zu Problemen der Corpusgewinnung und –auswertung*, Wiesbaden, Atheneum, 1977, pp. 198-207.

LUCKMANN, Thomas, „Phänomenologie und Soziologie“, în: SPRONDEL, Walter & GRATHOFF, Richard (Hg.), *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1979, pp. 196-206.

LUCKMANN, Thomas, „Protosoziologie oder Protopsychologie?“, în: HERZOG, Max & GRAUMANN, Carl F. (Hg.), *Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften*, Heidelberg, Roland Asanger, 1991, pp. 155-168.

LUCKMANN, Thomas, „Schützsche Protosoziologie?“, în: BÄUMER, Angelika & BENEDIKT, Michael (Hg.), *Gelehrtenrepublik – Lebenswelt. Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung*, Wien, Passagen, 1993, pp. 321-326.

LUCKMANN, Thomas, „Von der alltäglichen Erfahrung zum sozialwissenschaftlichen Datum“, în: SRUBAR, I. & VAITKUS, S. (Hg.), *Phänomenologie und soziale Wirklichkeit. Entwicklungen und Arbeitsweisen*, Opladen, Leske & Budrich, 2003, pp. 13-26.

SCHNETTLER, Bernt, *Thomas Luckmann*, Köln, UVK, 2006.

SCHÜTZ, Alfred, „Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten“, în: *Gesammelte Aufsätze, Bd. 1 - Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971, pp. 237-298. [„On Multiple Realities“, în: *Philosophy and Phenomenological Research*, 5, 1945, pp. 533-576].

SCHÜTZ, Alfred, „Sprache, Sprachpathologie und Bewusstseinsstrukturierung“, în: *Gesammelte Aufsätze, Bd. 1 - Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971, pp. 299-330. [„Language, Language Disturbances, and the Texture of Consciousness“, în: *Social Research*, 17, 1950, pp. 365-394].

SCHÜTZ, Alfred, „Das Wählen zwischen Handlungsentwürfen“, în: *Gesammelte Aufsätze, Bd. 1 - Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971, pp. 77-110. [„Choosing amoung Projects of Action“, în: *Philosophy and Phenomenological Research*, 12, 1951, pp. 161-185].

SCHÜTZ, Alfred, „Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft“, în: *Gesammelte Aufsätze, Bd. 1 - Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971, pp. 331-411. [„Symbol, Reality ans Society“, în: BRYSON, L., *Symbols and Society*, New York, 1955, pp. 135-202].

SCHÜTZ, Alfred, „Husserls Bedeutung für die Sozialwissenschaften“, în: *Gesammelte Aufsätze, Bd. 1 - Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971, pp. 162-173. [„Husserl's Importance for the Social Sciences“, în: *Edmund Husserl, 1859 – 1959*, Den Haag, 1959, pp. 86-98].

SCHÜTZ, Alfred, „Der Fremde“, în: *Gesammelte Aufsätze, Bd. 2 –Studien zur soziologischen Theorie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972, pp. 53-69. ["The Stranger", în: *The American Journal of Sociology*, Vol. XLIX, No. 6, May 1944, pp. 499 – 507].

SCHÜTZ, Alfred, „Der Heimkehrer“, în: *Gesammelte Aufsätze, Bd. 2 - Studien zur soziologischen Theorie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972, pp. 70-84. [„The Homecomer“, în: *The American Journal of Sociology*, Vol. L, No. 4, December 1945, pp. 363-376].

SCHÜTZ, Alfred, „Gemeinsam Musizieren“, în: *Gesammelte Aufsätze, Bd. 2 – Studien zur soziologischen Theorie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972, pp. 129-150. [„Making Music Togehther: A Study in Social Relationship“, în: *Social Research*, Vol. 18, No. 1, March 1951, pp. 76-97].

SRUBAR, Ilja, „Phänomenologische Soziologie“, în: HERZOG, Max & GRAUMANN, Carl F. (Hg.), *Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften*, Heidelberg, Roland Asanger, 1991, pp. 169-182.

WELZ, Frank, *Kritik der Lebenswelt. Eine soziologische Auseinadersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1996.

LOGOS-UL HEIDEGGERIAN
ÎNTRE ÎNȚELEGERE, EXPLICITARE ȘI ENUNȚ

Andreea PARAPUF

ABSTRACT: This paper aims to discuss Heidegger's conception about the problem of language from a hermeneutical point of view. The main question that we intend to pose is whether there is more than one form of *logos* in Heidegger's debate about language in *Being and Time*. Starting from Heidegger's well-known distinction between understanding (*Verstehen*), interpretation (*Auslegung*) and statement (*Aussage*), we will try to show how Heidegger develops a conception about the significance of things, and not of words. The articulation of the significance of things will be thus seen as an originary (*originär*) form of *logos* – the discourse (*Rede*).

În definiția curentă a limbii, prin care aceasta este identificată drept o caracteristică esențială a omului, care îl individualizează pe acesta în raport cu alte viețuitoare, limbii îi sunt asociate aspecte precum vorbirea, rostirea, cuvântul, exprimarea verbală sau emisia sonoră.

Această înțelegere a limbii în termeni de rostire prin cuvinte s-a concretizat în preocupările de tip filozofic în preeminența acordată enunțului în înțelegerea realității. Un enunț adevărat este dovada unei înțelegeri adecvate a realității, în timp ce un enunț fals stă pentru o înțelegere greșită a realității.

În termenii gândirii timpurii a lui Heidegger, interesul pentru problematica limbii se concentrează asupra raportului om-limbă, adică asupra statutului ontologic al fenomenului limbii în cuprinsul constituției de ființă a *Dasein*-ului. Întrebarea implică două aspecte: (1) În primul rând, în ce constă caracterul ontologic

al limbii, adică în ce măsură este ea un fel de a fi fundamental al *Dasein*-ului, fără de care acesta nu poate să fie? (2) Care este locul pe care îl ocupă caracteristicile pe care le asociem în mod curent cu limba – cuvânt, vorbire, rostire, exprimare verbală, emisie sonoră etc. – într-o concepție ontologică despre limbă?

Abordarea heideggeriană a problematicii limbii, prin reașezarea ei în granițele sale inițiale, delimitate de interesul grecesc pentru *logos*, urmărește să scoată înțelegerea „modernă“ despre limbă din paradigma în care ea s-a instalat și care a devenit între timp un de la sine înțeles, printr-o confruntare cu paradigma antică, sursă a întregii gândiri occidentale.

Altfel spus, Heidegger intuiește că esența, natura sau caracterul ontologic al limbii poate fi dezvăluit doar printr-o punere în paranteză a distincțiilor de bază cu care operează gândirea modernă: distincții precum enunț-limbaj-cuvânt, pe de o parte, și realitate-lume-lucru, pe de altă parte. Pentru început, este necesară ca treaptă preliminară punerea în paranteză a acestor distincții pentru a iniția un discurs autentic din punct de vedere filozofic, care vrea să ajungă la „esența“ însăși a limbii. Această punere în paranteze nu poate fi însă decât un pas preliminar, deoarece pretenția demersului heideggerian nu este acela de a refuza o paradigmă pentru a face loc alteia, ci de a surprinde limba în felul ei de a fi, prin punerea sub semnul întrebării a înseși presupozițiilor fiecăreia dintre paradigme. Recursul la paradigma antică de gândire a problematicii limbii se constituie în punerea unui semn de întrebare cu privire la înțelegerea modernă a limbii, care leagă în mod necesar ideea de limbă de cuvânt, de emisie verbală, de predicație și de rostire.

Ceea ce intenționează Heidegger să demonstreze în analiza pe care o face fenomenului limbii este faptul că toate aceste aspecte menționate mai sus, care dau specificitatea limbii așa cum este ea înțeleasă de noi, „cei moderni“, sunt dacă nu irelevante, cel puțin *secundare*. Aceasta întrucât limba în sensul de sistem de semne este o formă derivată a *logos*-ului grecilor care desemna,

după Heidegger, un fenomen mult mai complex și mai originar decât fenomenul „modern“ al limbii.

Prin problematizarea fenomenului limbii, Heidegger va încerca să determine care sunt acele elemente esențiale ale *logo*s-ului grecesc de care limba modernilor s-a înstrăinat. Echivalentul german al *logos*-ului grecesc – *Rede* – este utilizat de Heidegger pentru a desemna limbă ca existențial, transpus în limba română, în *Ființă și timp,* prin „discurs“. Referitor la acest din urmă termen trebuie făcută o remarcă importantă: echivalentul românesc al lui Rede – „discurs“ – nu trebuie înțeles pornind de la conotația curentă a cuvântului „discurs“, vizibilă în expresia „a ține un discurs“ = „a vorbi înaintea unui public“. Precauția este cu atât mai necesară, cu cât Heidegger însuși avertizează asupra faptului că nu *logos*-ul grecesc trebuie înțeles pornind de la discurs, ci semnificația principală și originară a discursului poate fi recuperată doar deschizându-ne către sensul *logos*-ului grecesc. „Obișnuim să spunem că semnificația fundamentală a lui *logo*s este discurs (*Rede*); această traducere literală devine cu adevărat valabilă abia atunci când pornim de la determinarea a ceea ce înseamnă discursul însuși.“[1]

În două dintre lucrările care abordează problematica limbii – și anume în *Ființă și timp*, respectiv în prelegerea *Logică. Întrebarea privitoare la adevăr* (GA 21) – fenomenul limbii este analizat din perspectiva raportului cu un alt existențial fundamental al *Dasein*-ului, înțelegerea. *Rede* – discursul – și *Sprache* – limba – sunt două forme diferite de *logos*, iar diferența dintre ele este dată de relația fiecăreia cu înțelegerea (*Verstehen*). Așadar, analiza va urmări să surprindă raportul dintre discurs și înțelegere, respectiv dintre limbă și înțelegere. De aici, va putea fi mai ușor sesizată diferența dintre discurs și limbă.

1 Martin HEIDEGGER, *Ființă și timp*, București, Humanitas, 2003, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, p. 42 (*Sein und Zeit*, S. 32).

În cele ce urmează vom încerca să reconstituim traseul demersului heideggerian, al cărui scop poate fi formulat astfel: cum este posibil un *logos* ante-predicativ sau pre-enunțiativ?

În paragrafele 31-33 din *Ființă și timp*, așa-numitele paragrafe „hermeneutice", Heidegger propune o distincție capitală prin care se încearcă identificarea a trei momente ale raportării *Dasein*-ul la sine și la lumea în care trăiește și se mișcă. Aceasta este binecunoscuta distincție între înțelegere (*Verstehen*), explicitare (*Auslegung*) și enunț (*Aussage*).

Înțelegerea (*Verstehen*) poate fi considerată a fi nodul central al întregii construcții fenomenologice din *Ființă și timp*, nod care susține întregul discurs ontologic. Pentru a ne convinge de rolul central al problematicii înțelegerii în gândirea heideggeriană expusă în *Ființă și timp* este de ajuns să rememorăm explicațiile pe care Heidegger le oferă câtorva problematici centrale din această carte: de exemplu, atunci când aduce în discuție preeminența întrebării privitoare la ființă atât în istoria filozofiei[2], în demersurile cele mai recente la acea dată, cât și pentru proiectul său de ontologie fundamentală[3], Heidegger apelează la punerea în lumină a caracterului ontologic al omului, caracter care nu exprimă nimic altceva decât capacitatea acestuia de a înțelege.

Problematica înțelegerii ca și constituție de ființă a *Dasein*-lui reprezintă firul roșu care călăuzește întregul demers din *Ființă și timp*, cadrul în care se desfășoară întreaga analitică existențială și condiția de posibilitate a oricărui discurs orientat ontologic. Această condiție de posibilitate poate fi rezumată pe scurt în afirmația că *Dasein*-ul este prin natura sa un *ens hermeneuticum*, adică el este de fiecare dată deja înțelegător.

---

2 „Și totuși întrebarea invocată [întrebarea privitoare la ființă, A.P.] nu este una oarecare. Ea nu a dat pace lui Platon și Aristotel, în căutările lor (...)", Martin HEIDEGGER, *Ființă și timp*, p. 5 (*SZ*, p. 2).

3 „Faptul că de fiecare dată trăim deja într-o înțelegerea a ființei și că sensul ființei este totodată pierdut în obscuritate dovedește necesitatea fundamentală de a relua întrebarea privitoare la sensul «ființei».", *ibidem*, p. 8 (*SZ*, p. 4).

Importanța problematicii înțelegerii este de necontestat, ea reprezentând marca gândirii fenomenologice heideggeriene și constituindu-se în ceea ce Jean Grondin a numit în cartea sa *Le tournant herméneutique de la phénoménologie* momentul de răscruce al direcției de gândire fenomenologice. Această turnură fenomenologică constă în recunoașterea nucleului hermeneutic al proiectul fenomenologic, așa cum fusese acesta dezvoltat în varianta sa inițială de Husserl. Heidegger consideră că, dacă proiectul fenomenologic vrea să își atingă în vreun fel idealul și scopul pe care Husserl i l-a delimitat – și anume, descrierea fenomenelor – atunci, acest proiect trebuie să-și accepte caracterul intrinsec hermeneutic. Caracterul hermeneutic despre care vorbește Heidegger provine, așa cum poate fi degajat din scrierile sale timpurii, din două surse: în primul rând, din caracterul înțelegător și hermeneutic al *Dasein*-ului, iar, în al doilea rând, din caracterul ascuns (*verborgen*, *versteckt*) al fenomenelor care urmează a fi descrise. Luând în considerare aceste două motive, Heidegger consideră că o „descriere pură“ (“*eine reine Bescheibung*”), așa cum își propusese Husserl, este imposibilă.

Dincolo de faptul că această problematică a înțelegerii este prezentă în întreaga analitică existențială a *Dasein*-ului, trebuie remarcat faptul că în *Ființă și timp* există un paragraf dedicat special acestei chestiuni. Din același ansamblu cu paragraful despre înțelegere face parte și paragraful referitor la limbă. Ba mai mult, acesta din urmă (§ 34) poate fi considerat o addenda la cele trei paragrafe anterioare centrate pe înțelegere și explicitare (§§ 31-33).

Desemnarea existențialului care este înțelegerea drept trăsătura esențială a omului și specifică doar lui are rolul de a surprinde integralitatea și complexitatea *Dasein*-ului.

Consecința acceptării faptului că *Dasein*-ul este în întregul său fapt-de-a-fi-în-lume înțelegător este recunoașterea faptului că omul nu este o individualitate izolată, separată, ci că el trăiește

de la bun început în relație cu ceea ce îl înconjoară, cu lumea, cu celelalte entități asemenea lui sau diferite de el. Lumea – cu toate ființările cuprinse înăuntrul ei (*innerweltliches Seiendes*) – este o componentă esențială a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume. Orice *Dasein* are, prin natura sa, o relație intrinsecă cu lumea.

Luată în sens formal, înțelegerea este capacitatea *Dasein*-ului de a se raporta la lume cu cele trei momente ale sale: raportarea la ființarea diferită de *Dasein* și întâlnită în interiorul lumii, raportarea la ceilalți *Dasein*, respectiv raportarea fiecărui *Dasein* la sinele propriu. Nici unul dintre aceste trei momente nu se realizează separat, pentru că omul nu este niciodată rupt de lume, ci a se înțelege pe sine înseamnă implicit a înțelege lumea în care el trăiește.

Înțelegerea, așa cum o prezintă Heidegger, este atât de originară, încât în ea se întemeiază, se fundează orice intuiție, gândirea și cunoașterea în genere. Acestea trei sunt posibile abia pe temeiul faptului că omul este înţelegător.

Înțelegerea ca existențial are trei caracteristici principale, sub forma cărora se manifestă relația naturală și originară a *Dasein*-ului cu lumea înconjurătoare. Aceste trei caracteristici sunt deținerea-prealabilă (*Vorhabe*), vederea-prealabilă (*Vorsicht*) și conceperea-prealabilă (*Vorgriff*). Opțiunea pentru aceste trei concepte nu este întâmplătoare, particula „*vor*“ care poate fi tradusă prin „înainte de“ având rolul de a indica preeminența și originaritatea înțelegerii în raport cu explicitatea, respectiv cu enunțul. Pentru a putea explicita sau enunța ceva despre un lucru, trebuie ca anterior acel lucru să mi se dea în înțelegere, să aibă caracterul de a fi dat (*Gegebensein*).

Pe baza înțelegerii se pot constitui explicitarea (*Auslegung*) și enunțul (*Aussage*), două fenomene cărora Heidegger le acordă o atenție deosebită în tratarea problematicii limbii. Explicitatea este definită de Heidegger drept configurare a înțelegerii (*Ausbildung des Vestehens*), fără ca, prin aceasta, înțelegerea

să devină altceva decât *ea însăși*. „Prin explicitare înțelegerea nu devine altceva, ci devine ea însăși. Explicitarea se întemeiază existențial în înțelegere și nu aceasta din urmă ia naștere prin explicitare“. A explicita înseamnă a prezenta ceea ce a fost deja înțeles sub forma desfășurată a structurii de „ceva ca ceva“. Structura de prealabil, specifică înțelegerii, ne constrânge, spune Heidegger, la a accepta că nici explicitarea, nici enunțul nu sunt lipsite de presupoziții. Nici un lucru cu care *Dasein*-ul intră în contact nu rămâne nesemnificat, ceea ce înseamnă că *Dasein*-ul nu percepe lucruri izolate, disparate, pe care apoi le conotează, ci el deține deja din capul locului o înțelegere prealabilă.[4]

Explicitarea a ceva ca ceva, spre exemplu a unei pălării ca ceea ce ea este și anume, o pălărie și nu altceva, și mai apoi enunțarea despre pălărie a unei proprietăți care îi revine sau nu (de exemplu: „această pălărie este mare“ sau „această pălărie nu este neagră“), toate acestea sunt posibile doar pe temeiul faptului că *dețin* în prealabil acel lucru, pe temeiul faptului că pălăria mi se dă. Enunțul „pălăria este mare“ are sens doar întrucât eu am anterior o idee despre ce este acest lucru numit pălărie, idee care se formează pornind de la scopul în vederea căruia lucrul numit pălărie există, de la menirea funcțională (*Bewandtnis*) pe care acesta o are. Doar astfel pot eu enunța despre pălărie că aceasta este mare sau că nu este neagră, dar nu voi enunța niciodată că ea este dulce.

Structura de ca, specifică explicitării pune în lumină menirea funcțională și caracterul instrumental al obiectului cu care mă îndeletnicesc, faptul că el este o ființare-la-îndemână și nu doar una simplu-prezentă. Distincția dintre ființarea-la-îndemână și ființarea-simplu-prezentă constă, printre altele,

4 „Diese Als-Struktur oder genauer das von ihr bestimmte Zu-tun-haben-mit als schlichtes Haben und Nehmen, bestimmt unser Dasein zur Welt und in weitem Ausmaße auch unser Sein zu uns selbst. Dieses Bedeuten seinerseits ist nur dadurch möglich, dass unser Dasein selbst verstehendes ist.“ (*GA 21*, S. 149).

și în faptul că, dacă prima dintre ele are un statut asemănător unui nod în cadrul unei rețele, cea de-a doua, ființarea simplu-prezentă, reprezintă lucrul luat ca element izolat. Lucrurile pot fi înțelese și explicitate doar ținând cont de relațiile care se stabilesc între ele, între nodurile rețelei care este lumea în general sau lumea ca ansamblu mai restrâns, care se determină contextual pornind de la o situație factică, existențială, anume. „*Das verstehende Bedeuten richtet sich primär weder auf Einzeldinge noch auf allgemeine Begriffe sondern lebt in der nächsten Umwelt und Welt im Ganzen.*“[5] Întrucât esența unui lucru este dată de menirea lui funcțională, de operativitatea pe care acesta o îndeplinește în cadrul unui proces de îndeletnicire, de aceea a explicita înseamnă, după Heidegger, nimic mai mult decât a spune despre acel ceva *în vederea a ce* (*Wozu*) este el. Întrucât utilizarea unui ustensil precede descrierea lui, de aceea articularea specifică explicitării precede enunțul tematic, precum și utilizarea cuvintelor pentru a descrie lucrurile, respectiv situațiile de viață. Situațiile sunt mai întâi trăite și, trăite fiind, sunt totodată înțelese.

Explicitarea expune într-o formă dezvoltată ceea ce a fost deja înțeles, și anume faptul în vederea căruia un lucru este, menirea sa funcțională care structurează totodată și natura acelui lucru. Explicitatea nu denumește simplu un obiect, pronunțând numele acestuia. Când spunem că ceva este înțeles *ca ceva*, spre exemplu pălăria *ca pălărie*, al doilea cuvânt nu este o repetiție a primului și nici o simplă numire. Explicitarea are rolul nu de a numi, ci de a indica faptul că ceva (pălăria) trebuie luat ca ceva, și aceasta întrucât menirea funcțională a obiectului în cauză îl identifică pe acesta drept pălărie. Această înțelegere a menirii funcționale a unui obiect ia în mod concret forma unei utilizări, a unei folosiri a obiectului, fără exprimarea în cuvinte a ceea ce este înțeles și explicitat. „Realizarea originară a explicitării nu rezidă într-o propoziție enunțiativă teoretică, ci într-o privire

5 *GA 21*, S. 150.

ambientală îzvorâtă din preocupare, care îndepărtează sau schimbă unealta improprie, fără ca pentru asta să irosească cuvinte."[6]

Avem, așadar, de-a face, în cazul explicitării, cu o articulare antepredicativă, care nu implică în mod necesar rostirea în cuvinte. Explicitarea precede orice enunț tematic, prin aceasta înțelegându-se faptul că explicitarea are un caracter non-verbal, nu este necesar ca ea să fie exprimată sub forma unei propoziții.

Tematizarea fenomenului înțelegerii și a expunerii sale dezvoltate, care este explicitarea, pune pentru prima oară problematica existenței unui alt tip de *logos*, diferit de cel enunțiativ, propozițional, un *logos* pre-enunțiativ care își află originea în înțelegere.

Enunțul are trei caracteristici care îl individualizează în raport cu înțelegerea și explicitarea, aceste trei caracteristici fiind: punerea în evidență (*Aussage bedeutet primär* Aufzeigung)[7], predicația (*Aussage besagt soviel wie* Prädikation)[8] și comunicarea sau rostirea (*Aussage bedeutet* Mitteilung, *Heraussage*)[9]. Interesante pentru noi sunt ultimele două. A predica ceva despre ceva, fapt care este posibil doar prin enunț, nu și prin explicitare sau înțelegere, înseamnă a înțelege ființarea despre care este vorba în enunț pornind de la o determinație, de la o proprietate sau o caracteristică anume. Prin aceasta are loc o restrângere a privirii, datorită căreia ființarea despre care se face enunțul este redusă la și înțeleasă exclusiv pornind de la relația care se stabilește între subiectul și predicatul acelui enunț.

---

6 *Ființă și timp*, pp. 215-216. „Der ursprüngliche Vollzug der Auslegung liegt nicht in einem theoretischen Aussagesatz, sondern im umsichtig-besorgenden Weglegen bzw. Wechseln des ungeeigneten Werkzeugs, »ohne dabei ein Wort zu verlieren«." (*SZ*, S. 157).

7 *Ființă și timp*, p. 212 (*SZ*, S. 154). În alte variante: „aufweisendes Sehenlassen".

8 *Ființă și timp*, p. 212 (*SZ*, S. 154).

9 *Ființă și timp*, p. 212 (*SZ*, S. 155).

Dintre cei trei termeni – înțelegere, explicitare și enunț – ultimul pare să fie cel mai apropiat de domeniul lingvistic și de cel al gramaticii. Ne-am aștepta, de aceea, ca enunțul, propoziția, pe care cel mai adesea le asociem vorbirii, să ne ofere cheia sau cel puțin punctul de pornire pentru a înțelege ce este limba, respectiv *logos*-ul și care este relația dintre acestea două. Dar critica pe care Heidegger o face la adresa tradiției de la Aristotel încoace este tocmai aceea de a fi înțeles *logos*-ul pornind de la forma derivată, de la enunț. Trebuie oare să tragem de aici concluzia că ar exista și un alt tip de *logos*?

Forma fundamentală a *logos*-ului–discursul (*Rede*)

Pentru ca analiza fenomenului limbii să poată depăși nivelul lingvistic sau gramatical, este în prealabil nevoie de fundarea acestui fenomen din punct de vedere existențial-ontologic. „Fundamentul existențial-ontologic al limbii (*Sprache*) este discursul (*Rede*).“[10]

Discursul (*Rede*) este unul dintre cei trei existențiali fundamentali ai stării de deschidere, alături de înțelegere (*Verstehen*) și situare afectivă (*Befindlichkeit*). Cei trei existențiali se caracterizează prin co-originaritate (*Gleichursprünglichkeit*). Dacă înțelegerea, despre care am vorbit până acum, este considerată un caracter esențial al omului, iar discursul este co-originar înțelegerii, rezultă de aici că și discursul este la fel de esențial și fundamental pentru om ca și înțelegerea.

Punerea pe primul plan a limbii și nu a discursului nu ține seama de unitatea complexului înțelegere – situare afectivă – discurs, ci duce la dezintegrarea acestei structuri. Analiza fenomenului limbii (§ 34 din *Ființă și timp*) este plasată de Heidegger în urma paragrafelor despre înțelegere, explicitare și enunț. „Faptul că limba devine, *acum abia*, tema noastră vrea

10 *Ființă și timp*, p. 220. „Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede.“ (*SZ*, S. 160).

să arate că acest fenomen își are rădăcinile în constituția existențială a stării de deschidere a *Dasein*-ului."[11]

Logos-ul ca discurs reprezintă articularea semnificațiilor a ceea ce a fost înțeles. Am amintit acum unul dintre termenii care desemnează cel mai bine fenomenul discursului: discursul este *articulare,* articulare a ceea ce a fost deja înțeles.

Pentru a înțelege originaritatea și preeminența *logos*-ului de tipul discursului în raport cu limba, trebuie spus că relația dintre înțelegere și discurs este primordială și anterioară celei dintre înțelegere și explicitare, și cu atât mai mult celei dintre înțelegere și enunț, enunțul fiind o formă derivată și fundată a explicitării.

Există așadar un *logos* natural, originar și primordial, un *logos* care comunică lucrurile semnificate și nu cuvinte. „Ceea ce este articulabil prin explicitare și astfel, chiar mai originar, prin discurs este tocmai ceea ce am numit «sens»."[12] Sensul există deja la nivelul înțelegerii și este articulat deja sub forma discursului înaintea oricărei rostiri în cuvinte sau puneri în propoziție. Articularea care are loc la nivelul explicitării și al enunțului este una secundară și derivată din cea dintâi. „Inteligibilitatea, chiar înainte de a interveni o explicitare care să o aproprieze, este din capul locului una articulată. Discursul este articularea inteligibilității. De aceea el se află deja la temeiul explicitării și al enunțului."[13]

Tipul de articulare specific explicitării este derivat din articularea care are loc deja la nivelul înțelegerii. Și întrucât înțelegerea și discursul sunt co-originare, inteligibilitatea, înțelegerea sensului lucrurilor este totodată și articulare ca *logos* originar,

---

11 *Ființă și timp*, p. 220. „Dass *jetzt erst* Sprache Thema wird, soll anzeigen, dass dieses Phänomen in der existenzialen Verfassung der Erschlossenheit des Daseins seine Wurzeln hat." (*SZ,* S. 160).

12 *Ființă și timp*, p. 220. „Das in der Auslegung, ursprünglicher mithin schon in der Rede Artikulierbare nannten wir den Sinn." (*SZ,* S. 161).

13 *Ființă și timp*, p. 220: „Verständlichkeit ist auch schon vor der zueignenden Auslegung immer schon gegliedert." (*SZ*, S. 161).

ca discurs. Articularea care are loc prin enunț este încă și mai derivată, fundată ontologic în explicitare. La un prim nivel avem, așadar, *articularea sensului lucrurilor*, o articulare antepredicativă care se realizează prin discurs, fără aportul cuvintelor. În raport cu aceasta, articularea de la nivelul enunțului, care este totodată și nivelul limbii, este secundară și derivată. Specifică celei de-a doua forme de articulare este faptul că semnificațiilor le sunt atașate cuvinte, iar articularea este exprimată prin rostirea, prin emisia verbală a unor sunete. Interesant este faptul că această perspectivă afirmă că semnificațiile nu aparțin în realitate cuvintelor sau semnelor, așa cum ne-am obișnuit să credem, ci *lucrurilor*. Nu cuvintele sunt cele care oferă semnificații lucrurilor, ci comportamentul însuși, activitatea practică, raportarea naturală la lucruri și la lume, de care *Dasein*-ul nu se poate desprinde. În cadrul acestei activități înțelegătoare, lucrurile capătă semnificații, iar, prin intermediul lucrurilor semnificate și al comportamentului practic, înțelegător, *Dasein*-ul comunică cu ceilalți *Dasein*, adică articulează și împărtășește cu ceilalți ansambluri de semnificații.

Așa cum înțelegerea în toate modurile sale se întrepătrunde cu starea afectivă, neexistând nici o înțelegere lipsită de o anumită dispoziție, tot astfel despre discurs se poate spune că este *logos*-ul corelativ înțelegerii. Înțelegerea fiind un existențial fundamental al *Dasein*-ului, și *logos*-ul de tipul discursului trebuie să fie *logos*-ul originar. Limba este și ea unul dintre modurile în care *logos*-ul se manifestă, ea este însă un mod derivat, fundat, neoriginar, întrucât provine din cea mai îndepărtată formă de înțelegere, din enunț. De aceea poate Heidegger să afirme despre limbă că este derivatul ontologic al discursului.

Heidegger plasează *logos*-ul atât la nivelul înțelegerii și al explicitării, cât și la nivelul enunțului. Care este structura *logos*-ului care îi permite să fie gândit ca făcând parte din toate aceste forme, de la înțelegerea originară la forme derivate cum este enunțul? Central în înțelegerea variatei activități a *logos*-ul

este conceptul de *articulare*. Astfel, Heidegger vorbește despre articulare chiar și în cazul formelor de *logos* care rămân prin natura lor dincolo de cuvinte. Ceea ce înțelegerea și explicitarea articulează, fără a întrebuința cuvinte sunt sensul (*Sinn*) și semnificația (*Bedeutung*). *„Die Frage nach der Grundstruktur des λόγος hat uns auf dem Wege über das Phänomen des «als» auf das Phänomen der Bedeutung geführt*."[14] Articularea este trăsătura care răzbate de la un capăt la altul toate formele de *logos*, de la discurs, la explicitare, apoi la enunț și limbă. Dar articularea care are loc la nivelul cel mai originar este discursul, adică articularea faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul specifică *Dasein*-ului înțelegător. Înaintea oricărei puneri în cuvinte, *Dasein*-ul comunică la un nivel mult mai profund și natural, comunică prin articularea de semnificații a inteligibilității și a situării afective. Articularea exprimă la un nivel originar faptul de a fi deja afară, la lucruri și în lume, a omului, adică acel caracter specific *Dasein*-ului care este intenționalitatea.

Limba este „exteriorizarea prin rostire a discursului."[15] Obiectul discursului este ființarea ca atare, iar ceea ce discursul articulează este ansamblul sau complexul de semnificații pe care ființarea îl aduce cu sine în orice situație de înțelegere. Spre deosebire de limbă care este o punere-laolaltă a unor ființări simplu-prezente, și anume a cuvintelor, discursul nu operează cu cuvinte disparate, ci cu ansambluri de semnificații care exprimă o totalitate de meniri funcționale. Discursul are ca și situarea afectivă și înțelegerea caracterul intențional al raportării la lucrurile care ne înconjoară și are structura proprie constituției fundamentale a *Dasein*-ului, care este starea de deschidere. Prin discurs, deci încă înainte de orice rostire și de orice punere laolaltă a cuvintelor în frază, se exprimă ființa-laolaltă specifică constituției *Dasein*-ului.

14 *GA 21*, S. 152.

15 *Ființă și timp*, p. 220: „Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache." (*SZ*, S. 161).

Heidegger nu respinge așadar fenomenul limbii ca existențial și nici nu îl depreciază ca incapabil de a exprima natura umană, ci, prin separarea discursului de limbă, Heidegger intenționează să salveze limba de la reducerea sa la enunț și la predicație. Am putea spune că pericolul asupra căruia atrage atenția Heidegger este modul analitic de înțelegere a limbii. Heidegger nu respinge, așadar, funcția constitutivă a *logos*-ului pentru existențialitatea ființei umane, ci resemnifică limba ca *logos* hermeneutic, ca discurs. Trăsăturile esențiale ale limbii nu sunt așadar rostirea, emisia verbală, nici măcar cuvântul, ci împărtășirea ființei-laolaltă specifice stării de deschidere a *Dasein*-ului.

BIBLIOGRAFIE:

HEIDEGGER, Martin, *Ființă și timp*, București, Humanitas, 2003, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, Achzehnte Auflage, 2001.

HEIDEGGER, Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21), Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/1926, herausgegeben von Walter Biemel, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2., durchgesehene Auflage, 1995.

„GENURI" ALE DISCURSULUI ȘI APORIA LUI RUSSELL
UN SOFISM AL LUI JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

Andrei CORNEA

ABSTRACT: The present article intents to argue that Jean-François Lyotard's statement concerning the unavoidableness of a „differend" in the social dialogue is false. The French philosopher draws heavily on the authority of Russell's famous aporia regarding „the classes that do not belong to themselves" and reduces the „genres of discourse" to this kind of classes, trying to prove that there is no upper genre of „all genres". Our purpose in this article is to show that this reduction is incorrect. Trying to apply Russerl's aporia, Lyotard makes the same error which he finds others reproachable with, namely the reduction of the genres to a unique „correct" genre, in his case to the genre of logical demonstration. The way Lyotard operates with it makes of this genre indeed a „genre of all genres".

Cum este posibilă comunicarea între oameni aflați în condiții diferite și în contexte diferite? Dacă Ființa lumii este complet dispersată și fragmentată, așa cum credeau Protagoras din Abdera sau Gorgias din Leontinoi, comunicarea pare problematică și iluzorie. Este ceea ce cred și urmașii spirituali ai acestora, numiți adesea „postmoderniști". Printre ei – unul dintre cei mai notorii – Jean-François Lyotard. Teoria acestuia asupra comunicabilității, într-adevăr extrem de „gorgianică" prin negativitatea sa, expusă în cartea sa, *Le Différend*, afirmă că, deoarece Ființa este complet dispersată, oamenii sunt incapabili să stabilească prin comunicare contacte autentice,

chiar dacă anumite condiții dialogice sunt acceptate (așa cum susțin în vremurile noastre Jürgen Habermas sau Karl Otto Apel). Dimpotrivă, comunicarea este blocată de un obstacol aproape de netrecut, de un iremediabil „diferend".

Ce este acesta?

> „Aş dori să numesc **différend** – scrie filozoful francez – cazul în care reclamantul este lipsit de mijloacele de a argumenta şi devine, prin aceasta, o victimă... Un caz de diferend între două părţi are loc atunci când „reglementarea" conflictului care îi opune se face în idiomul uneia dintre părţi, în timp ce nedreptatea (*le tort*) de care cealaltă parte suferă nu se poate semnifica în acest idiom."[1]

Așadar, comunicarea ar conduce mereu la intraductibilitatea unei anumite experiențe fundamentale. Aceasta devine pur și simplu indicibilă în limbajul stabilit pentru comunicare – spune Lyotard – care se întâmplă să fie limbajul judecătorului, și ajunge astfel să fie refulată și exclusă, totul făcându-se în avantajul celui care stabilește regulile jocului. Iar aceasta se întâmplă chiar și atunci când există cea mai curată intenție de comunicare și cea mai bună credință, susține Lyotard. „Diferendul" – adică incomprehensiunea funciară, de esență, cu rezultatul său detrimental pentru una dintre părți – ar fi un dat inerent comunicării umane de orice fel.

Cheia teoriei lui Lyotard se găsește, cred, în felul cum descrie el actul comunicării: acesta s-ar compune din unități minimale, „fraze", care sunt subordonate unor „regimuri" (adică unor sisteme de reguli): a descrie, a raționa, a cunoaște, a povesti, a ordona, a enumera etc. sunt astfel de „regimuri" – după cum le numește filosoful francez. Pe de altă parte, finalitatea strategică a discursului îl așează pe acesta într-un „gen": a convinge,

1 Jean-François LYOTARD, *Le Différend*, éd. de Minuit, Paris, 1983, p. 24. Vezi şi Radu TOMA, *Les temps qui courent racontés aux littéraires. La Communication,* Bucureşti, 2000.

a demonstra, a seduce, a învăța pe cineva, a abate atenția, a ruga etc.

Or, spune Lyotard, „genurile“ (la fel ca și „regimurile“) discursului sunt incomensurabile între ele și, deci, intraductibile unul în celălalt și, mai cu seamă, intraductibile în „genul rațional“, demonstrativ, gen pe care cultura occidentală l-a adoptat în chip preferențial drept „idiom al judecătorului“. De aici și „diferendul“: într-adevăr, dacă genurile ar fi traductibile, ar trebui – susține Lyotard – să existe un „gen suprem“ (fie și genul demonstrativ) care să le poată cuprinde pe toate celelalte. Numai că acesta nu poate fi un gen ca celelalte, deoarece, ca celelalte fiind, el nu ar avea cum să le cuprindă. Ar trebui, deci, să fie un super-gen, un fel de gen al tuturor genurilor. Or, afirmă Lyotard, Bertrand Russell a demonstrat că o entitate de tipul – „super-gen“ sau „gen suprem“ (respectiv, „super-regim“) – este o imposibilitate logică. Deci, neexistând super-genul (sau super-regimul), traducerea este imposibilă, anumite experiențe rămân indicibile, iar detrimentul – ineluctabil.[2]

Ce afirmă însă, de fapt, aporia lui Russell? În răspunsul său faimos, dat lui Gottlob Frege, Russell plecase de la faptul că pare oricând posibil de construit clase care nu se conțin pe ele însele printre elementele lor, de exemplu: clasa florilor din vază nu este o floare, clasa fetelor din echipa de handbal nu este o fată etc.[3] Dimpotrivă, clasa ideilor este o idee, astfel încât se vede că există și clase care se cuprind pe sine printre elementele lor.

---

2 LYOTARD, *ibidem,* p. 200: „L'idée qu'un genre suprême englobant tous les enjeux puisse fournir une réponse suprême aux questions-clés des divers genres échoue sur l'aporie de Russell. Ou bien ce genre fait partie de l'ensemble des genres, et son enjeu reste un enjeu parmi les autres, et donc sa réponse n'est pas suprême. Ou bien il ne fait pas partie de l'ensemble des genres, et il n'englobe pas tous les enjeux, puisqu'il excepte le sien. Le genre speculatif a eu cette prétention. Le principe d'une victoire absolue d'un genre sur les autres est denué de sens“.

3 Vezi Anton DUMITRIU, *Istoria logicii,* București, Editura Didactica și Pedagogică, ed. a II-a, revăzută și adăugită, 1975, p. 915.

Nimic nu împiedică să se construiască și clase ale claselor, adică clase care, drept elemente ale lor, să conțină alte clase. De pildă, dacă o carte este o clasă de cuvinte scrise pe hârtie, o bibliotecă este o clasă a acestor clase-cărți. (Bineînțeles, nici aceste clase nu se conțin pe ele printre elementele lor, căci cartea nu e un cuvânt, nici biblioteca – o carte.)

Or, se pune întrebarea: există clasa *tuturor* claselor care nu se conțin pe ele însele printre elementele lor *și doar atât*? Dacă da, atunci această „super-clasă“ fie se va conține pe sine printre elementele ei, fie nu. Dacă se va conține pe sine printre elementele ei, ea va conține mai mult decât toate clasele ce nu se conțin pe sine și, deci, nu va corespunde definiției sale. Dacă nu se va conține pe sine, ea va conține mai puțin decât toate clasele ce nu se conțin pe sine printre elementele lor și, deci, iarăși nu va corespunde definiției sale. Prin urmare „clasa tuturor claselor ce nu se conțin pe sine ca element“ nu poate exista, deoarece existența ei violează principiul terțului exclus.

Se aplică această aporie și „genurilor“ lui Lyotard? Știm că un „gen“ este o „strategie“ („*un mode d'enchaînement du discours*“): un grup de reguli de care ascultă un anumit tip de discurs, sau, mai bine, un „joc de limbaj“, cum spunea Wittgenstein. Fie atunci regulile elementele clasei-gen. (De exemplu, „a seduce“ presupune anumite reguli specifice, „a ruga“ – alte reguli etc.) E clar că avem de-a face cu o clasă ce nu se conține pe sine însăși printre elementele sale – căci genul nu este o regulă. Ce ar fi, în acest caz, un „super-gen“? Ar trebui să fie – ne sugerează abil Lyotard – un gen al genurilor – un gen în care elementele să fie toate celelalte genuri, ceea ce, însă, conduce la aporia lui Russell.

Numai că existența oricărui gen de genuri (în sensul lui Lyotard) –, și nu doar a genului tuturor genurilor – este imposibilă, căci am admis că, genul discursului nefiind o regulă, nici un gen nu poate trata drept elemente ale sale alte genuri. Atunci „super-genul“ – dacă se poate ca așa ceva să existe –

trebuie să fie tot un „gen de reguli“, și nu un „gen de genuri“! Or, nimic nu ne demonstrează că un atare „gen suprem“, dat de reguli, nu poate exista și, chiar dacă nu există, în orice caz, existența lui nu este oprită de aporia lui Russell. El poate conține numai reguli fundamentale extrase din toate genurile discursului, sau poate încerca să generalizeze regulile celorlalte genuri particulare etc. Voi încerca ceva mai jos să sugerez cum ar putea funcționa un atare „gen de reguli“ suprem.

Deocamdată, esențialul e că noțiunea de „gen suprem“ pare o noțiune confuză și mai curând metaforică. De fapt, Lyotard vrea să credem că „genul suprem“ care oferă „răspunsurile supreme“ – cum scrie el – și „clasa tuturor claselor ce nu se conțin pe sine printre elementele lor“ sunt noțiuni echivalente, pentru a ne împinge între cleștii aporiei lui Russell. Or, lucrurile nu stau așa: „genul discursului“ este o clasă restricționată, care nu poate avea drept elemente decât reguli (mai particulare, sau mai generale), așa cum propoziția este o clasă ce nu poate avea ca elemente decât cuvinte mai lungi sau mai scurte. Așa cum nu există propoziții de propoziții, nu există nici „gen de genuri“ (sau „regim de regimuri“). Dimpotrivă, la modul general, o clasă nu este restricționată și poate cuprinde printre elementele ei și alte clase, ceea ce conduce la aporie, atunci când vrem să construim clasa tuturor claselor. Russell însuși a reconstruit teoria claselor impunând o ierarhie a „tipurilor“, adică interzicând ca printre elementele unei clase să se afle orice fel de tip de clase. Lyotard se referă la această teorie, dar într-un cu totul alt pasaj al cărții sale, ceea ce este destul de curios.

Așadar, pentru că nu s-a demonstrat în realitate imposibilitatea unui „super-gen“, putem spune că nici incomensurabilitatea „genurilor“ nu a fost câtuși de puțin demonstrată logic, iar același lucru se poate spune și despre incomensurabilitatea „regimurilor“, despre care Lyotard afirmă că și ele se supun aporiei lui Russell. Dar pot fi, totuși, regimurile sau genurile traduse unul într-altul, sau convertite într-o „limbă

generalizatoare“? Experiența arată că, de multe ori, traducerea este posibilă în mod aproximativ (ce-i literatura altceva decât o asemenea formă de „convertire“, unde descrierea, dialogul, argumentația etc. sunt „convertite“ în trama unei narațiuni?).

În ceea ce privește chestiunea fundamentală: dacă și cum se poate evita „diferendul“, adică obligația părților aflate în conflict de a se exprima în „idiomul“ uneia dintre ele, care se întâmplă să coincidă cu „idiomul“ judecătorului – am arătat în cartea mea, *Turnirul khazar*[4], că „diferendul“ este, de fapt, efectul „comparației extrinseci“ dintre sisteme culturale diferite. Dar există și un alt caz – cel al „comparației intrinseci“, bazate pe combinația a două opțiuni, comparație ce evită „diferendul“, oferă o anumită structură și legitimitate și intersubiectivitate deciziei și care, în fapt, are curs în foarte multe dintre comparațiile și judecățile practice.

Aici am vrut să arăt doar că demonstrația „logică“ a lui Lyotard asupra incomensurabilității „logice“ a „regimurilor“ și a „genurilor“ (ori a „jocurilor de limbaj“) este pur și simplu falsă. Or, lipsită de susținerea impunătoare a logicii, teoria lui Lyotard se reduce în fond la vechea, melancolica, dar banala observație empirică că oamenii au adesea dificultăți serioase în a se înțelege, chiar dacă vorbesc aceeași limbă, și că există și un aspect strategic al vorbirii – ceea ce nu este neapărat de neevitat. Depășirea particularismelor, a idiomurilor locale și obținerea unei anumite universalități rezonabile, deși sarcini dificile, nu reprezintă deloc o imposibilitate și nu sunt interzise de vreo aporie logică.

Cu toate acestea, cineva ar putea în continuare contesta validitatea universalității exprimate de realismul filozofic sau, într-o formă moderată, de „epistemologie“ – pentru a vorbi

4 Andrei CORNEA, *Turnirul khazar. Împotriva relativismului contemporan,* Iași, Polirom, 2003.

precum R. Rorty[5] – și s-ar putea întreba, din nou precum Lyotard: „În ce poate să rezide legitimitatea [unei atare universalități, n. m., A. C.], după sfârșitul erei meta-povestirilor? Criteriul de operativitate este tehnologic, el nu e pertinent pentru a judeca în legătură cu ce este adevărat sau drept. În consensul obținut prin discuție, cum crede Habermas? El violentează eterogenitatea jocurilor de limbaj, atâta vreme cât invenția presupune întotdeauna un dezacord.“ [6]

Numai că Lyotard însuși violentează principiului „eterogenității jocurilor de limbaj“; mai mult, în mod paradoxal el pare să creadă implicit în existența unui super-gen, a unui gen în care s-ar putea traduce fără pierderi mari (fără „*tort*“) alte genuri, deși, cum am văzut, în mod explicit el neagă o astfel de posibilitate.

Într-adevăr, nu poate scăpa atenției faptul că întreaga analiză a ireductibilității genurilor și a regimurilor discursului, operată de filozoful francez în *Le Différend*, se bazează tocmai pe o reducție: reducția la genul logico-matematic. Lyotard vrea să ne convingă – și îl credem aproape spontan, într-atât de a priori convinși suntem că ceea ce e formulat în limbaj logico-matematic e cheia adevărului – că raporturile dintre diferitele jocuri de limbaj, genuri, regimuri, sau între culturi, sau profesii distincte, sau indivizi aflați în conflict civilizațional sunt de mutuală intraductibilitate, deoarece intraductibilitatea respectivă se poate demonstra. Dar cum se poate demonstra? Ei bine, se poate demonstra numai fiindcă raporturile respective pot fi traduse, fie și sub raport formal, în termenii genului logico-matematic (unde s-ar aplica aporia lui Russell), gen care astfel

5 Richard RORTY, „Solidarity or objectivity“, în: *Objectivity, Relativism and Truth,* Cambridge University Press, 1991.

6 Jean-François LYOTARD, *Condiţia postmodernă. Raport asupra cunoaşterii*, Bucureşti, Babel, 1993, p. 16.

funcționează ca un fel de super-gen al genurilor de raporturi dintre limbaje.

Așadar, chiar dacă demonstrația lui Lyotard ar fi corectă și reducția genurilor și regimurilor discursului la limbajul logico-matematic ar fi legitimă, ea s-ar anula pe sine, căci ar demonstra: 1) că genurile sunt de fapt comensurabile, de vreme ce măcar genul logico-matematic dă „traducerea" celorlalte, măcar sub un aspect formal; 2) că genul demonstrativ în formă clasică – logico-matematică – având prioritate asupra celorlalte – deoarece cu ajutorul lui se pot demonstra proprietăți generale care privesc relațiile dintre genuri – posedă o anumită universalitate. Spus mai simplu, în pofida presupoziției că Ființa este complet dispersată, se pare că limbajul logico-matematic, deoarece exprimă această dispersie, reușește astfel să o și depășească (în sensul hegelianului *Aufhebung*). Deci, dacă demonstrația lui Lyotard e corectă, atunci nu e corectă; iar dacă nu e corectă, atunci, desigur, din nou nu e corectă!

În fapt, J.-F. Lyotard se dovedește a fi, în *Le Différend*, ca și în *Condiția postmodernă*, obsedat de limbajul științelor exacte – fizica, matematica, logica (așa cum au observat și Alan Sokal și Jean Bricmont în celebra și amuzanta lor carte, *Imposturi intelectuale*)[7] – și, mai mult sau mai puțin conștient, încearcă să traducă problemele epistemice, etice, pe cele de natură general filozofică, culturală sau politică tocmai în acest limbaj, de imens prestigiu în epoca noastră. Situația reprezintă însă, după cum spuneam, o încălcare vădită a propriilor sale principii care interzic traductibilitatea genurilor și consideră că Ființa este dispersată în genuri (ale discursului sau în general) incomensurabile și care, prin urmare, nu pot comunica!

Aș vrea, în final, să fac următoarea observație: se știe că Aristotel considera că între stricta sinonimie (identitatea de substanță sau esență) și stricta omonimie (simpla identitate de nume) există o condiție intermediară: ceea ce se numește de obicei

7 Alan SOKAL şi Jean BRICMONT, *Intellectual Impostures,* London, 1998.

analogie.[8] Pe de o parte, diferite genuri sau categorii (calitate, cantitate, loc, timp, etc.) se referă la un gen superior, substanța, îl presupun, se raportează la el, deși nu se pot reduce la el. Pe de altă parte, genurile au trăsături mutual analogice, ceea ce ne permite să-l cunoaștem cumva pe unul, pornind de la trăsăturile altuia, fără însă a anihila un gen printr-un altul și fără a obține astfel o cunoaștere perfectă.[9] Cred că și cu genurile discursului se întâmplă același lucru: genul rațional (demonstrativ) joacă rolul substanței în sistemul categoriilor aristotelice: celelalte genuri de limbaj (a convinge, a seduce, a ruga, a abate atenția etc.) îl presupun, se referă la el, chiar și atunci când i se opun la început. În alți termeni, genul demonstrativ sau regimul rațional-discursiv reprezintă „opțiunea secundă“ (dacă mi se permite terminologia din *Turnirul khazar*) a acestor genuri care sunt obligate să-l afirme implicit, chiar și atunci când, explicit, îl contestă (ca în cazul artei de avangardă sau a celei postmoderne sau al filozofiei iraționaliste etc.). Spre exemplu, atunci când punem o întrebare, trebuie presupus în prealabil un număr de propoziții afirmative și negative (un „context interogațional“) care țin de „genul discursiv-demonstrativ“.

De asemenea, dacă, să spunem, la nivelul formei artistice sau literare raționalitatea este contestată, ea se vede afirmată la nivelul intenționalității actului creator care nu poate produce iraționalitatea formală respectivă și nici măcar o anarhie sistematică, altminteri decât în urma unei intenționalități raționale și sistematice.

Prin urmare, celelalte genuri presupun genul sau regimul rațional, în vreme ce acesta – din nou precum substanța la Aristotel – nu le presupune pe ele. De aici, însă, rezultă, pe de o parte, că genurile discursului se pot într-un fel traduce, tocmai fiindcă au ca „referință“, sau ca „opțiune secundă“ genul rațional, dar, în alt sens – nu, sau nu complet; nu se pot reduce pur și simplu la acel

8 ARISTOTEL, *Metafizica,* IV, 2, 1003b.
9 *Ibidem*, X, 2, 1045a și XII, 4, 1070b.

gen, deoarece raportul dintre ele este analogic și nu sinonimic. Există un anumit „*tort*“ în orice proces comunicațional, dar el nu e absolut și ineluctabil.

Dispersia Ființei, așadar, nu este iremediabilă, așa cum vor relativiștii din toate timpurile; dar ea nu e nici suprimabilă, așa cum vor „esențialiștii“ radicali și „platonicienii“ de asemenea din toate timpurile. Și tocmai aproximarea acestei dispersii – generând o nesfârșită oscilație între un „prea mult“ și un „nu destul“ – dă, cred, savoarea aspră și exaltantă a pasiunii de a ști.

BIBLIOGRAFIE:

ARISTOTEL, *Metafizica*, București, Humanitas, 2001, traducere de Andrei Cornea.

CORNEA, Andrei, *Turnirul khazar. Împotriva relativismului contemporan,* Iași, Polirom, 2003.

DUMITRIU, Anton, *Istoria logicii,* București, Editura Didactica și Pedagogică, ed. a II-a, revăzută și adăugită, 1975.

LYOTARD, Jean-François, *Condiţia postmodernă. Raport asupra cunoaşterii*, Bucureşti, Babel, 1993.

LYOTARD, Jean-François, *Le Différend*, éd. de Minuit, Paris, 1983.

Richard RORTY, „Solidarity or objectivity“, în: *Objectivity, Relativism and Truth,* Cambridge University Press, 1991.

SOKAL, Alan & BRICMONT, Jean, *Intellectual Impostures,* London, 1998.

TOMA, Radu, *Les temps qui courent racontés aux littéraire. La Communication,* Bucureşti, 2000.

LIMBAJUL ÎN DIFICULTATE

Solomon MARCUS

ABSTRACT: During my research work concerning languages, I was challenged and fascinated by their complexity, involving successively poetic, mathematical, linguistic, computational, biologic, psychological and, ultimately, semiotic. Exact sciences and humanities, theoretical and applied, social and engineering, computational and philosophical aspects are all interacting. We talk about language as a universal paradigm, the relation with the cerebral hemispheres, language as a sign system, the status of language among general sign system and the status of natural languages among languages in general, the natural-artificial distinction, different aspects of the crises of the natural language and the crises of human language (be it natural or artificial), the crisis of human semiotics, the paradoxes of language.

Elefantul lingvistic

Apropierea mea de problemele limbajului s-a produs în mai multe etape. O primă etapă a fost poetică, o a doua matematică, o a treia lingvistică, o a patra informatică şi biologică, pentru ca în cele din urmă să triumfe punctul de vedere semiotic. În anii ’60 ai secolului trecut, fusesem frapat de metafora elefantului, propusă într-un volum coordonat de Roman Jakobson (dar între timp aflasem că această metaforă fusese folosită de multă vreme, în legătură cu alte probleme care prezintă multe aspecte şi nu pot fi prinse într-o definiţie scurtă): limbajul este ca un elefant în jurul căruia cei care încearcă să-l înţeleagă sunt ca nişte orbi; pentru cel care se află lângă trompă, elefantul este un furtun, pentru cel de lângă un picior, elefantul este un stâlp, iar pentru cel aflat lângă trupul elefantului, acesta este un perete, un

zid ş.a.m.d. Morala? Dacă vrei să înţelegi elefantul, trebuie să te mişti, să-ţi schimbi poziţia, pentru a-l vedea din toate direcţiile posibile. Elefantul-limbaj comportă aspecte lingvistice, logice, informatice, matematice, biologice, psihologice, antropologice, sociologice, literare, filozofice, semiotice etc. O primă dificultate deci, legată de înţelegerea limbajului, se află în pluralitatea şi complexitatea aspectelor sale, aparţinând cvasitotalităţii disciplinelor tradiţionale.

Există obiceiul de a opune disciplinele ştiinţifice „exacte“ celor socio-umane. Limbajul sfidează această opoziţie, deoarece se află cu un picior în ştiinţele exacte şi ale naturii, cu un altul în domeniile socio-umane. Limbajul sfidează şi o altă opoziţie, aceea dintre ştiinţă şi inginerie, deoarece în limbaj avem un repertoriu de probleme dintre cele mai eterogene, de la cele pur teoretice („lingvistica teoretică“ este o ramură importantă a lingvisticii) la cele inginereşti (se vorbeşte despre „inginerie lingvistică“ şi despre „ingineria limbajului natural“). Remarcabil este faptul că cercetările de inginerie lingvistică şi cele ale lingvisticii computaţionale interferează puternic cu aspectele aparent pur teoretice relative la limbaj.

Limbajul, paradigmă universală

Limbajul este o paradigmă (în sensul lui Thomas Kuhn) și are o universalitate aproape evidentă (pe care o mai întâlnim și la alte paradigme, cum ar fi spațiul, timpul, numărul, sistemul, simetria, informația, comunicarea, complexitatea, metafora, modelul, paradoxul, criza etc). În anii ’40 ai secolului trecut, Claude Lévi-Strauss lansase sloganul „lingvistica, stiința pilot“, în legătură cu faptul că lingvistica dobândise o anume prioritate în ceea ce privește degajarea noțiunilor și unităților de bază și metodele de cercetare. Ca antropolog, Lévi-Strauss fusese impresionat de modul în care disciplina sa, antropologia, se prevala de strategiile prin care lingvistica își detecta unitățile de bază, în special trăsăturile distinctive, fonemul și morfemul.

Ulterior, Roman Jakobson propusese un alt slogan, care și el pornea de la o filozofie similară aceleia aparținând lui Lévi-Strauss: lingvistica era văzută ca o matematică a disciplinelor umaniste. Cu alte cuvinte, lingvistica este pentru domeniul socio-uman ceea ce matematica este pentru științele naturii. Într-adevăr, au existat o serie de succese în preluarea de către alte domenii a unor idei și strategii de success în studiul limbajului natural. Dar nu au lipsit în această privință nici unele eșecuri, în urma cărora lingvistica și-a pierdut o parte din aureola ei de universalitate. Însă ceea ce s-a pierdut într-o direcție s-a câștigat în altă direcție. Dacă limbajul nu a mai fost recunoscut ca model universal pentru artele vizuale, pentru muzică, poezie, teatru și film, în schimb și-a câștigat un nou prestigiu în domeniul informației și comunicării. Întreaga teorie a limbajelor de programare la calculator s-a născut pe modelul chomskian al gramaticilor generative, studiul eredității s-a prevalat de o serie de metafore lingvistice profunde, calculabilitatea moleculară și aceea cu ajutorul membranelor (G. Paun) urmează tehnicile din teoria limbajelor formale, la fel studiul rețelelor de neuroni, iar metafora textuală (care este și ea de sorginte lingvistică) s-a impus prin reprezentarea lumii ca text, în studiile de teorie literară, și prin ideea de hipertextualitate în domeniul inteligenței artificiale și al științelor cognitive. Dar, desigur, dincolo de toate aceste avantaje, universalitatea paradigmei limbajului creează o dificultate de cuprindere pentru absolvenții pe care-i livrează un învățământ unidisciplinar.

Relația cu emisferele cerebrale

Ca activitate prin excelență secvențială, limbajul se află sub controlul emisferei cerebrale stângi, ca și logica. Folosit în logică, limbajul se află la el acasă, deoarece în acest caz un instrument secvențial este aplicat unui domeniu de aceeași natură secvențială. Dar ce se întâmplă când limbajul este folosit în poezie? Emoțiile, afectivitatea în general, intuițiile se află sub

controlul emisferei cerebrale drepte; exprimarea lor în limbaj se află în dificultate, fiind, într-un anume sens, nenaturală, deoarece, în acest caz, un instrument prin excelență secvențial este aplicat unei realități prin excelență nesecvențiale.

Dualitatea secvențial-nesecvențial se cuplează cu dualitatea reflexiv-empiric. Secvențialul reflexiv este predominant în științe cu o puternică dimensiune analitic-sintetică (matematica, lingvistica teoretică etc.), în timp ce secvențialul empiric se manifestă cu precădere în științele experimentale. Dar, în momentul de față, dimensiunea experimentală este foarte puternică până și în matematică, după cum aspectul reflexiv-teoretic este întâlnit până și în dans, muzică și arte vizuale. Ajungem și pe această cale la universalitatea cognitivă a limbajului.

Limbajul ca sistem de semne

Sistemele de semne, așa cum sunt ele studiate în semiotică, se supun unor clasificări riguroase, în cadrul cărora limbajele ar trebui să-și aibă locul lor bine determinat. Un semn este o triadă formată dintr-un reprezentant (semnul propriu-zis), un obiect și un interpretant, care face medierea între cele două componente prealabile. Semnele pot fi motivate (la rândul lor de două feluri: iconice și indiciale) și nemotivate (simbolice); la acestea din urmă se încadrează cu precădere cuvintele din limbile naturale. Un sistem de semne poate fi continuu sau discret, fiecare dintre acestea poate fi liniar sau neliniar. Un sistem discret și liniar poate fi nesecvențial sau secvențial, iar un caz particular al acestuia din urmă este limbajul. Un limbaj poate fi uman sau non-uman, în acest din urmă caz putând fi al lumii organice sau al lumii anorganice. Un limbaj uman poate fi natural sau artificial, în cazul din urmă putând fi formal sau neformal. Dar această viziune binară este o simplificare a unei situații mai complexe. De exemplu, limbajele de programare la calculator sunt limbaje artificiale, care ocupă o situație intermediară, fiind numai parțial formale. La fel, limbajul matematic are un statut mixt, având o componentă naturală și alta

artificială, aceasta din urmă fiind la rândul ei mixtă, deci parțial formalizată, parțial neformalizată. În toate cazurile, un sistem de semne prezintă trei niveluri: sintactic, semantic şi pragmatic. Limbi ca româna și franceza fac distincția limbă-limbaj, pe care engleza nu o cunoaște. Limbajul ar fi facultatea de folosire a competenţei lingvistice, deci ar fi o anumită capacitate (nativă, dacă e vorba de oameni). Condițiile exacte în care un sistem de semne capătă statutul de limbaj sunt foarte controversate.

Puncte de vedere privind statutul de limbaj

După unii autori, limbajul este specific uman, după alţii, el aparţine întregii lumi vii, după o a treia categorie, el este întâlnit şi în lumea inertă şi are tendinţa de a acapara cvasitotalitatea sistemelor de semne. În prima categorie intră, de exemplu, Sebeok (1995); acesta face distincţiile următoare: comunicarea (sau semioza) este un atribut al tuturor fiinţelor vii; limbajul este un atribut al speciilor din genul „homo"; vorbirea este una dintre reprezentările liniare ale limbajului, care se manifestă la membrii speciei „homo sapiens". În a doua categorie intră, de exemplu, Chomsky (1979), iar în a treia categorie intră Pescador (1986), acesta din urmă referindu-se şi la limbajul florilor, al culorilor, al muzicii, al picturii etc. Dar definiţia pe care o propune pentru limbaj nu este consecventă cu exemplele pe care le oferă, limbajul fiind pentru el un sistem de semne având drept principală funcţie comunicarea dintre diferite organisme. Pe de altă parte, Umberto Eco, în tratatul său de semiotică, s-ar plasa în cea de-a treia categorie de mai sus. Problema rămâne deschisă sau poate că nici nu este o problemă. Aşa cum nu dispunem de o definiţie generală a jocului, deci de una care să acopere toate tipurile de jocuri (ipoteza lui Wittgenstein, la care am dat în cartea noastră, (Marcus 2003), un răspuns negativ, în sensul inexistenţei unui numitor comun al activităţilor îndeobşte numite jocuri), s-ar putea să nu existe un numitor comun altul decât acela de „sistem de semne" pentru diferitele întrebuinţări ale cuvântului „limbaj".

Distincția limbaj natural-limbaj artificial

Această distincție pare multora clară. La o cercetare mai atentă, ea se dovedește, însă, a fi mai complicată (Marcus 2006). Iată câteva proprietăți despre care s-a crezut că ar fi specifice limbajului natural, dar care s-au dovedit a aparține și unor limbaje artificiale: Într-un limbaj natural, nu există o distincție precisă între secvențele corect formate și cele necorecte; dar s-a constatat că nici în limbajele de programare mai evoluate nu se poate da o condiție necesară și suficientă de corectitudine. Limbajele naturale sunt (potențial) infinite. Dar și limbajele de programare mai evoluate sunt potențial infinite. Într-un limbaj natural există un decalaj între competență (potențial infinită) și performanță (totdeauna finită). Dar și în limbajul pur formal al calculului propozițional cu n variabile se constată aceeași situație. Într-un limbaj natural, se manifestă un decalaj între semantica aditivă și semantica integrativă (de tipul expresiilor idiomatice), în sensul că în primul caz semnificația totală este obținută prin concatenarea semnificațiilor componentelor, în timp ce în al doilea caz, nu. Dar și în limbajul matematic o notație ca aceea a integralei unei funcții pe un anumit interval manifestă aceeași abatere de la aditivitate. La fel, în unele limbaje de programare. Un limbaj natural este autoreferențial, în sensul că putem vorbi în limba română despre limba română. Dar lucrul acesta este posibil și în unele limbaje formalizate, cum am arătat în Marcus (2006). Să mai observăm că în limbajul LINCOS al lui Hans Freudenthal, limbaj destinat unei eventuale comunicări cosmice, învățarea limbajului se face nu recurgând la alt limbaj, ci chiar cu mijloacele limbajului LINCOS. Dubla articulare, constând în organizarea pe două niveluri, unul al unităților semnificative (morfeme), iar altul al unităților semantic nesemnificative (foneme) nu pare nici ea specifică limbajului natural, regăsindu-se, de exemplu, la limbajul genetic, în organizarea pe două niveluri, al codonilor (analogul morfemelor) și al bazelor nucleotide (analogul fonemelor), codonii având semnificație

genetică prin corespondența cu aminoacizi, iar bazele nucleotide având numai semnificație chimică. Discuția poate continua. Dar, desigur, dacă este dificil să distingem structural limbajele artificiale de cele naturale, este mult mai simplu să le distingem genetic; limbajele naturale au o istorie îndelungată, centenară sau milenară, pe când cele artificiale sunt mai tinere.

Criza limbajului natural

Multă vreme s-a crezut că limbajul natural este înzestrat cu o polifuncționalitate totală, că el este capabil să facă față tuturor cerințelor vieții sociale. Unii autori văd în aceasta o trăsătură specifică limbajului natural, trăsătură care nu se regăsește la niciun limbaj artificial. Nu se poate nega polifuncționalitatea remarcabilă a limbilor naturale, capacitatea lor de a face față unor situații dintre cele mai diverse, de la cele de rutină până la cele de înaltă creativitate. Pe de altă parte, este adevărat că, în genere, limbajele artificiale sunt proiectate pentru utilizări specifice. Excepțiile nu lipsesc; autorul limbajului esperanto preconiza o utilizare cvasiuniversală a acestuia și au existat publicații științifice din diverse domenii în această limbă. Dar ceea ce s-a întâmplat în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, cu Descartes, Galilei și Newton, cei care au contribuit la nașterea științei moderne, merită o atenție specială. Pentru prima oară s-a manifestat, ca rezultat al unor evoluții îndelungate, o criză a limbajului natural, în sensul că acesta nu mai putea face față exigențelor de rigoare și de precizie ale științelor tot mai puternic matematizate. Cu toată splendoarea sa, limbajul natural este marcat de neglijențele care decurg dintr-o utilizare improvizată, rezultată dintr-un comportament de cele mai multe ori spontan. Astfel, un repertoriu foarte variat de tipuri de imprecizie își pune amprenta pe limbajul cotidian: ambiguități, aproximații, inexactități, exprimări vagi, incoerențe, anacoluturi și multe altele. În Marcus (2006) am consacrat peste o sută de pagini analizei

diferitelor tipuri de imprecizie care apar în comportamentul uman. Iată condițiile care au condus la nevoia de a se adăuga limbajului natural o componentă artificială, alcătuită din semne de tot felul, și de a se supune atât componenta naturală cât și cea artificială unor reguli de utilizare care să reducă pe cât posibil povara impreciziei care apasă asupra limbajului și care are uneori consecințe grave în procesul de comunicare. Nașterea științei moderne a demarat acest proces de dezvoltare a unui limbaj științific de natură mixtă, având, deci, o componenta naturală și alta artificială. Echilibrul acestor componente este esențial. Renunțarea la avantajele componentei artificiale poate diminua forța euristică și eleganța discursului științific, iar exacerbarea componentei artificiale, în dauna celei naturale, poate duce la o adevărată schizofrenie, la o sacrificare a semanticii, în avantajul unei sintaxe care pierde legătura cu realitatea. Secolul al XX-lea a adus o creștere a decalajului dintre limbajul științific și cel cotidian, situație care i-a izolat tot mai mult pe oamenii de știință de restul societății. Mulți intelectuali umaniști pentru care achizițiile științei contemporane devin tot mai ininteligibile au reacționat pentru a condamna știința modernă, acuzată că manipulează societatea și transformă știința într-o formă de barbarie (G. Steiner, M. Henry). Nu s-a înțeles că noile limbaje artificiale, ca și limbajele de programare la calculator sunt o înaltă formă de umanitate, că limbajul articulat este numai una dintre formele limbajului uman și, de fapt, limbajele artificiale la care recurge știința actuală sunt, de cele mai multe ori, mai umane decât limbajul articulat, fiind exclusiv creații ale spiritului uman, în contrast cu limbajul articulat, rezultat în bună măsură al unei evoluții biologice.

Criza limbajului uman și a semiozei umane

Avem în vedere aici evoluțiile din ultima sută de ani, în legătura cu extinderea tot mai accentuată a razei de interes a științei de la universul macroscopic la universul infinitului

mic și la universul infinitului mare. Prin felul în care a apărut și s-a dezvoltat, specia umană s-a aflat mereu în condițiile universului macroscopic, întreaga sa existență psiho-somatică a fost determinată de această situație. Toate capacitățile sale biologice, psihice și intelectuale au fost marcate de contextul macroscopic în care s-a format. Includerea, în raza de interes a cercetării, a unor zone aflate dincolo de universul macroscopic, ne-a luat prin surprindere. Limbajul uman, după cum observă Niels Bohr (a se vedea Favrholdt 1993), este proiectat, prin întreaga sa evoluție, pentru a face față condițiilor din universul macroscopic; el își pierde forța de îndată ce îl folosim în studiul unor fenomene care au loc în afara lumii macroscopice. Compromisul la care recurgem în această situație este, în primul rând, de ordinul metaforei; nu al metaforei din retorică, ci al metaforei cognitive și creatoare. Dar nu este aici vorba numai de criza limbajului uman, fie el natural sau artificial; este o criză a întregii semioze umane. Intră în discuție numai teoria relativității, cosmogonia și mecanica cuantică? Nu. Universul transfinitului nenumărabil, pe care ni l-a dezvăluit G. Cantor, pare a fi atins și el de o criză similară, așa cum rezultă din gravele fenomene de anticonstructivitate care par inevitabile atunci când ne apropiem de transfinit. Exemplele pot continua. Dar se poate spera că un antrenament îndelungat cu noile probleme să conducă la crearea unor competențe umane noi.

Paradoxuri ale limbajului

Limbajul este implicat în paradoxuri care, dincolo de aspectul lor ludic și amuzant, ascund fenomene profunde, de natură sintactică sau semantică. Paradoxul lui Berry se referă la exprimarea numerelor naturale. Să considerăm cel mai mic număr natural care poate fi exprimat doar cu mai multe semne decât în expresia de față. Se constată că s-au folosit 97 de semne (am numărat și intervalele dintre cuvinte). Conflictul apare atunci când se compară lectura la nivelul limbajului-obiect cu lectura la

nivel metatextual. Pe de o parte, numărul considerat este exprimat cu 97 de semne, pe de altă parte, exprimarea sa are nevoie de mai mult de 97 de semne.

Paradoxul lui Richard se referă la clasificarea diferitelor proprietăți posibile ale unui număr natural: a fi par, a fi impar, a fi prim, a fi divizibil la 5 etc. Să ordonăm lexicografic aceste proprietăți după lungimea expresiei lor, iar pentru aceeași lungime să procedăm în ordine lexicografică. Să numerotăm acum proprietățile în ordinea lor astfel obținută. Vom clasifica proprietățile în discuție în două categorii: categoria A a proprietăților care aparțin numărului de ordine asociat lor și categoria B, a celor care nu sunt în categoria A. De exemplu, dacă proprietatea de a fi par e numerotată cu numărul 8 (care este și el par), atunci proprietatea parității intră în categoria A; dacă proprietății de a fi prim i se asociază numărul 14 (care nu este prim), atunci această proprietate intră în categoria B.

Să consideram acum proprietatea p a unui număr natural de a se afla în categoria B. Fiind vorba de o proprietate relativă la numere naturale, va trebui să se afle şi ea în lista de mai sus, deci va exista un număr natural n(p) asociat proprietăţii p. Apare întrebarea firească: este n(p) în categoria A sau în categoria B? Dacă este în categoria A, atunci n(p) are proprietatea p, care constă însă în a se afla în categoria B. Dacă este în categoria B, atunci n(p) nu are proprietatea p, deci nu are proprietatea de a se afla în categoria B, deci se află în categoria A. Contradicţia de tip antinomic obţinută se explică prin faptul că s-au amestecat două niveluri de analiză; definiţia proprietăţii p presupune considerarea prealabilă a tuturor proprietăţilor posibile ale unui număr natural. Să mai amintim şi paradoxul mincinosului: Când afirm că „Eu mint“, spun adevărul sau mint? Nu mai intrăm în detalii, se ştie ce urmează: Dacă spun adevarul, atunci mint; dacă mint, atunci spun adevărul. Din nou s-au amestecat două niveluri de analiză. Dar limbajul natural are această flexibilitate care este şi o capcana. Am ales aceste trei exemple, deoarece ele

sunt implicate în rezultate importante: paradoxul lui Berry este implicat în versiunea informaţională (Chaitin) a teoremei de incompletitudine a lui Gödel; paradoxul lui Richard se regăseşte în numărătoarea Gödel, iar paradoxul mincinosului se află în inima demonstraţiei teoremei de incompletitudine a lui Gödel (sub forma „Acest enunţ nu poate fi demonstrat"). Ceea ce pare o simplă glumă de almanah, se dovedeşte a ascunde un lucru nu numai serios, ci şi profund. Să mai amintim că, pentru Bar-Hillel (1966), paradoxurile de mai sus nu funcţionează deoarece se referă la enunţuri nesusceptibile de valori de adevăr. Dar nu toţi autorii sunt de acord cu acest argument. Problema rămâne deschisă.

BIBLIOGRAFIE:

BAR-HILLEL, Y., „Do natural languages contain paradoxes?", în: *Studium Generale* 19, 1966, pp. 391-397.

CHOMSKY, N., „Human languages and other semiotic systems", în: *Semiotica* 80, 1979.

FAVRHOLDT, D., „Niels Bohr's views concerning language", în: *Semiotica* 94, 1993, pp. 5-34.

MARCUS, S., *Paradigme universale*, Editura Paralela 45, Bucureşti, 2005.

MARCUS, S., *Paradigme universale II. Pornind de la un zâmbet*, Editura Paralela 45, Bucureşti, 2006.

SEBEOK, T. A., *Brief remarks about the Univers*, Collegium Budapest, 1995.

LIMBAJUL
DETERMINARE OBIECTUALĂ ȘI FOND ANTEPREDICATIV

Denisa BUTNARU

ABSTRACT: In this article, our main purpose is to show how the language could be considered under its double function of allowing the institution of objectivity in a significative scheme, and of setting the background for the linguistic act. Its three plans (discussed by the linguist Eugenio Coşeriu): universal (the plan of the intentional object), historical (the *significate*), and individual (the meaning which is to be analyzed in the discourse) represent an important point through which the analysis of language as knowledge and ontological background could be launched. The logic of language underlines its antepredicative essence. This questions the changing of the significative schemes that are functioning in the language, its historicity and its intersubjective characteristics.

Scurtă introducere a temei abordate

Problematica limbajului suscită în cadrul paradigmei fenomenologice numeroase controverse în ultimii ani, situație demonstrată de diferite cercetări în acest domeniu. Este favorizată din ce în ce mai mult o profundă orientare spre fenomenologia genetică. Rolul fenomenologiei genetice este cu atât mai important, cu cât nu implică numai zona analizei subiective propriu-zise. Ea se orientează și spre analiza prezenței intersubiective și a ideii de mundaneitate. Totuși, în acest context, un rol important este deținut și de vorbitor ca institutiv al actului lingvistic și, deci, ca sursă a proceselor de obiectivare. Analiza

limbajului din perspectivă fenomenologică cunoaște o dublă orientare – cea genetică și cea constitutivă, ambele perspective având un rol deosebit de important în recunoașterea rolului subiectivității ca punct institutiv de semanticitate.

În acest context, ceea ce ne propunem în prezenta expunere este de a pleda pentru teza conform căreia limbajul, în calitate de manifestare subiectivă, se prezintă în același timp nu numai ca produs al conștiinței prin care obiectele prind „fire" și „trup", ci mai ales ca rezultat al unei configurări intersubiective și, de asemenea, ca fundament prin care subiectivitatea reușește să aibă acces la lume. În aceste condiții, limbajul prezintă un dublu aspect: pe de o parte, el este condiționat de conștiința subiectivă și de un mediu intersubiectiv, iar pe de altă parte, condiționează relația acestora, între ele ca instanțe autonome, dar și relația pe care fiecare dintre aceste două instanțe o întrețin cu lumea în calitate de *Lebenswelt*.

Abordarea care ne preocupă în special se încadrează în paradigma lingvisticii integrale, promovată și impusă de Eugenio Coșeriu. Pornind de la această paradigmă, am dori, în prezenta expunere, să realizăm analizarea succintă a unor termeni care ar putea să asigure joncțiunea cu fundalul fenomenologic. Printre ei, cei mai importanți sunt *determinarea* obiectului prin limbaj (ce ține în special de procesul de substantivare) și *logica limbajului*, în contextul în care aceasta se prezintă ca o metodă distinctă față de ceea ce se înțelege prin logica apofantică. Logica limbajului implică o mobilitate de fundal, manifestată de esența însăși a limbajului, ca fapt semantic primar, și, deci, ca posibilitate de configurare a unor scheme semnificative care sunt chestionate de fiecare actualizare. Aceste scheme semnificative (care sunt configurațiile semantice de bază ale oricărui tip de obiectualitate/ eidos-uri lingvistice) au o importanță deosebită în ceea ce ne privește, ele suprapunându-se în procesul de cunoaștere și, implicit, de constituire a lumii, semnificatelor de limbă. Precizăm că, în perspectiva coșeriană, limbajul este o entitate ternar organizată, o structură cu precădere raportată la manifestarea lui sub forma actului lingvistic, adică a „vorbirii" (*parler*). Așadar, el implică

un fundal universal al obiectelor la care avem toți acces (obiectul intențional în sens husserlian) care este planul designatului, un plan istoric, ce confirmă existența *semnificatelor* de limbă (semnificatele reprezintă substratul de istoricitate, de contextualitate al limbajului) și un plan individual, ce caracterizează experiența specifică fiecărui subiect, și care nuanțează limbajul cu o coordonată a individualității în concretitudinea ei. Acest ultim palier este reprezentat de *sens* și este actualizat ca discurs.[1]

A. Determinare și actualizare - rolul institutiv al actului lingvistic

În ordinea ideilor menționate mai sus, în momentul în care se realizează trecerea de la schemele potențiale ca semnificate la activitatea lingvistică propriu-zisă sunt puse în practică o serie de operații prin care se încearcă, prin intermediul semnelor puse la dispoziție de limbă, să se delimiteze o anumită referință,

1 *Cf*. Eugenio COȘERIU, „Le langage: diacriticon tes ousias“, în: *Percevoir: monde et langage*, Mardaga, Sprimont, 2001, p. 81: „În conţinutul exprimat și comunicat prin vorbire, trebuie să se facă distincția între designare/designat, semnificat și sens. Designarea/designatul reprezintă referința la lucruri (stări, evenimente, procese) extralingvistice (sau mai bine spus, exterioare semnelor). Semnificatul este posibilitatea obiectivă a designării în calitate de dat ce aparţine semnelor unei limbi. Iar sensul reprezintă finalitatea fiecărui act de vorbire, este conţinutul propriu unui discurs ca atare (...). Astfel, constatarea, replica, răspunsul, întrebarea, obiecția, acordul, dezacordul, rugămintea etc. (...) sunt unități de sens (nu de semnificație)“. [„Dans le contenu «exprimé» et «communiqué» par le «dire», il faut distinguer désignation, signifié et sens. La désignation est la référence aux «choses» («états de choses», «événements», «proces») extralinguistiques (ou mieux, extérieurs aux signes). Le signifié est la possibilité objective de designation en tant que donnée dans les signes d'une langue. Et le sens, c'est la finalité de chaque «dire», le contenu propre à un discours en tant que tel (...). Ainsi, la constatation, la réplique, la réponse, la question, l'objection, l'accord, le désaccord, la prière, etc. (...) sont des unités de sens (non pas de «signification»)“].
Precizare: termenii designare/designat, semnificaţie (lingvistică)/semnificat sunt echivalenţi în terminologia lingvisticii integrale (n.n., D.B).

să se spună ceva despre un anumit lucru. La acest nivel se produce determinarea[2] unei entități – ca ipseitate – prin procesul de actualizare, care accentuează faptul că există o relație necesară cu un fond virtual/posibil, ce poate fi solicitat continuu, în funcție de diversele situații în care este antrenat subiectul. Acesta nu este confirmat ca fond, ca *saber elocucional* (competență elocuțională) decât în momentul în care este actualizat. Odată cu producerea actului lingvistic, ceea ce se recunoaște în materialitatea semnului este însă intenția locutorului.

Determinarea și actualizarea[3] sunt, astfel, manifestări ale conștiinței subiectului vorbitor, care devine mediul oricăror activități institutive/constitutive. Trecerea de la virtual la actual este operată pe acest fond intențional. Tocmai în momentul în care se realizează această operație este observabil și modul în

---

2 Procesul de *determinare* se realizează în strânsă legătură cu delimitarea şi circumscrierea unor *cadre* care susţin activitatea lingvistică la nivelul vorbirii. A se vedea „Determinacion y entorno“, în: *Teoria del lenguaje y linguistica general*, Editorial Gredos, Madrid, 1989, p. 291: „Acestei tehnici generale a vorbirii îi aparţin, mai exact, determinarea ca ansamblu de acte, şi cadrele, în calitate de instrumente circumstanţiale ale activităţii lingvistice“. [„A esa tecnica general del hablar pertencen, precisamente, la *determinacion*, como conjunto de operaciones, y los *entornos*, como instrumentos circunstanciales de la actividad lingüística“]. Iar pentru definirea procesului de **determinare**, *ibid.*, p. 291.

3 *Ibid.*, p. 293: „Activitatea determinantă fundamentală – şi în mod ideal primordială – e, fără îndoială, *actualizarea*. Numele pe care le conţine *el saber linguistico* nu sunt actuale, ci virtuale; nu semnificăm obiecte, ci «concepte». (...) Numai în vorbire un nume poate denota obiecte. Altfel spus, un nume luat în considerare, ar fi din punctul de vedere al activităţii lingvistice considerat întotdeauna numele unei esenţe, al unui «a fi», sau al unei identităţi, care poate aparţine mai multor obiecte“. [„La operacion determinativa fundamentale – e idealmente primaria – es, sin duda, la *actualizacion*. Los nombres que integran el saber linguistico no son «actuales», sino «virtuales»; no significan «objetos» sino «conceptos». (...) Solamente en el hablar un nombre puede denotar objetos. Dicho de otro modo, un nombre considerado fuera de la actividad lingüística es siempre nombre de una «esencia», de un «ser», o de una identidad, que puede ser identidad perteneciente a varios objetos (...)“].

care funcționează universalele lingvistice, prezența lor fiind confirmată tocmai prin intermediul conştiinţei locutorului. Vorbirea presupune în acest sens terenul la nivelul căruia se validează întreaga posibilitate constitutivă pe care o pune la dispoziție limbajul, accentuând în același timp rolul individului în raport cu activitatea – ca tehnică – lingvistică. Esența care structurează orice obiectivitate și care se manifestă în momentul denotării din vorbire, este confirmată în același timp la nivelul conștiinței subiective – în sensul de confirmare a unei obiectivități ce se opune conștiinței – dar, în același timp, ea presupune și legitimarea faptului particular de limbaj ca universalitate – ca mod de deschidere prin însăși efectivitatea lui în vorbirea în care se formează.[4] Determinarea confirmă această capacitate fundamentală a limbajului de a fi înainte de orice o modalitate de a viza originar obiectualitatea, pe care nu o epuizează – tocmai pentru că e un fapt al conștiinței, pentru că e un fapt intențional și implică, în același timp, legile gândirii și ale cunoașterii.[5]

4 *Ibid.*, pp. 294 -295, nota 25: „(...) în realitate, ceea ce se actualizează nu este «elementul actualizator', ci intenţia semnificativă a vorbitorului: actualizatorul manifestă numai în mod concret actualizarea". [„(...) en realidad, quien «actualiza» no es el «actualizador», sino la **intencion significativa del hablante** (s.n, D.B.): el actualizador solo manifesta materialmente la actualizacion. (...)"].

5 *Cf.* Edmund HUSSERL *apud* Maurice MERLEAU-PONTY, „Sur la phénoménologie du langage", în: *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, p. 137, nota 1: „Aceasta însă [părerea exprimată (*Meinung*)] nu se află în afara cuvintelor; vorbind, noi realizăm pe parcurs o interioritate, care se contopeşte în cuvinte, și care se însufleţeşte simultan în acestea. Împlinirea acestui act de «însufleţire» (*Beseelung*) rezultă din faptul că întreaga vorbire și cuvintele «întrupează», în același timp, o părere (*Meinung*) și o poartă în ele încarnată (*verleiblicht*) ca sens". [„Diese aber (*sc.*: die Meinung) liegt nicht äusserlich neben den Worten; sondern redend vollziehen wir fortlaufend ein inneres, sich mit den Worten verschmelzendes, sie gleichsam beseelendes Meinen. Der Erfolg dieser Beseelung ist, dass die Worte und die ganzen Reden in sich eine Meinung gleichsam verleiblichen und verleiblicht in sich als Sinn tragen"].

Ceea ce necesită o precizare fundamentală în cazul actualizării este faptul că numai un semnificat de limbă poate fi actualizat, și nu un concept, conceptul neidentificându-se cu obiectul. Semnificatul implică această relație de actualizare a unui obiect. Tocmai pentru că se definește printr-o coordonată a semanticității, semnificatul presupune această mobilitate în raport cu realitatea desemnată; în cazul conceptelor nu există această posibilitate a actualizării, deoarece ele sunt numai virtuale. Relația conceptului cu ceea ce se actualizează se observă la nivelul denotării.[6] În momentul actualizării se presupune tocmai sensul obiectiv (obiectivitatea) intenției locutorului, care, pentru a se detașa mai bine față de fondul esenței[7] care o susține, necesită o serie de operații complementare specifice cum ar fi individualizarea, localizarea și cuantificarea. Aceste trei tipuri de operații sunt procese diferite de actualizare și pot fi analizate în legătură cu aceasta.

În urma actualizării, circumscrierea obiectului poate continua prin intermediul unor noi determinări. Un exemplu în această privință îl constituie orientarea denotării la nivelul semnificației obiective către un grup real de entități particulare, entitățile denotate având valoare de exemple pentru o anumită clasă sau un anumit tip. Această modalitate de specificare

6 *Cf.* „Determinacion y entorno“, p. 296.

7 Considerăm că este necesar să menționăm la acest nivel al analizei conceptele de *esență semnificativă* și de *esență intențională* din teoria husserliană, care susțin orice act intențional. În cazul actului lingvistic va fi chiar mai concludentă prezența acestor concepte, deoarece el nu poate fi considerat decât în strictă relație cu aceste două tipuri de esențe, ale căror actualizări se dovedește a fi. Complementară ar fi la acest nivel caracteristica limbajului ca *logos semantikos,* care, în calitate de atribut primordial al acestuia, include cele două tipuri de esență – limbajul este prin excelență semanticitate și intenționalitate.
Pentru detalii asupra celor două tipuri de esență a se consulta: Edmund HUSSERL, *Recherches Logiques*, tome II, tradus în franceză de Hubert ELIE, Lothar KELKEL și René SCHÉRER, PUF, Paris, 1972, mai ales *Cinquième Recherche*.

poartă numele de *discriminare*.[8] La rândul ei, aceasta suportă mai multe operații: *cuantificarea* (presupune numărarea, numărul, ce caracterizează entitatea), *selectarea* (aceasta este o discriminare reală și externă, separarea sau opoziția între obiectele denotate și restul clasei lor), *situarea* (presupune legătura dintre obiectele denotate și persoanele implicate în discurs, și anume proprietăți de natură spațio-temporală) și *localizarea*. Localizarea presupune legătura cu o circumstanță real determinată și se impune ca faza cea mai complexă din procesul de determinare care începe cu actualizarea.[9] Actualizarea, însă, nu limitează posibilitățile designative ale semnului, ci pur și simplu înlesnește procesul de particularizare care se realizează între desemnarea potențială și cea concretă. Există totuși o altă operație care impune limitarea denotării, în sensul de orientare a referinței – de exemplu a-i indica explicit globalitatea – „toată cartea“, operație care poartă numele de delimitare. Elementele care impun delimitarea sunt adjective, apoziții. În plus, delimitarea are și ea momente distincte, cum ar fi explicarea, specializarea și specificarea, ultima dintre ele fiind informativă și identificativă.

Pentru a reveni la ceea ce presupune determinarea, trebuie să accentuăm tocmai caracteristica acesteia de a circumscrie faptele de limbă actuale și particulare în procesul prin care ele trec dintr-o sferă virtuală într-una efectivă, adică cu mijloacele

8 *Cf.* „Determinacion y entorno“, *art. cit.*, p. 297.

9 *Ibid.*, p. 303: „Funcţiile determinative până aici menţionate, pot fi, în consecinţă, ordonate în seria: actualizare - cuantificare - selecţie (individuare) - situaţionare (localizare) (...) Se poate spune că prima nu implică pe nici una dintre celelalte, în timp ce ultima le implică pe anterioarele. Actualizarea este funcţia determinativă cea mai simplă; localizarea, cea mai complexă“. [„Las funciones determinativas hasta aqui señaladas pueden por consiguiente, ordenarse en la serie: actualizacion – cuantificacion – seleccion (individuacion) – situacion (localizacion) (...). Es decir, que la primera no implica a ninguna de las otras, mientras que la ultima implica a las tres anteriores. La actualizacion es la funcion determinativa mas simple; la localizacion, la mas compleja“].

limbii trec din planul acesteia în vorbire.[10] Determinarea presupune în același timp și o afectare la nivelul cunoașterii lucrurilor – ea se realizează plecând de la acea cunoaștere de fundal a lumii, dar, tocmai cu elementele puse la dispoziție de către aceasta, ea poate furniza noi structuri, în acest sens confirmând proprietatea creativității limbajului. Vorbirea implică faptul de a spune lucruri noi cu ajutorul limbii, însă, la acest nivel, trebuie să se țină cont și de prezența contextelor și a cadrelor în care se efectuează vorbirea. Contextele și cadrele pot ajuta la determinare, în sensul că-i pot confirma veridicitatea.[11]

Contextul vorbirii presupune orice realitate care poate să confirme un semn, un act verbal sau un discurs, ca prezență fizică, ca și cunoaștere a interlocutorilor și ca activitate. Deci, contextul presupune de fapt o interacțiune între mai mulți factori care se manifestă în același timp și care au fiecare un anumit aport în procesul determinării. La rândul lui, contextul cunoaște

---

10 *Ibid.*, p. 308: „Cu alte cuvinte, determinarea asigură pur și simplu instituirea limbii: integrarea lingvistică care se realizează între o cunoaştere lingvistică actuală și o competenţă (*saber*) anterioară". [„En otros terminos, la determinacion asegura simplemente el empleo de la lengua: la integracion linguistica entre un conocer actual y un saber anterior"]. Se are în vedere această relaţie de actualizare (de determinare dintr-o direcţie virtuală către o direcţie individuală, particulară) la nivelul limbii, relaţia dintre planul sistemului funcţional și planul normei de realizare. Determinarea depinde într-o anumită măsură de această normă de realizare la nivelul limbii, care poate fi «particularizată» mai mult în anumite circumstanţe și, în consecinţă, poate fi recunoscută în ea ca atare. A se vedea *Gramatica, semantica, universales*, Editorial Gredos, Madrid, 1987, p. 33: „În limbile istorice [în schimb], se poate (și trebuie) distinge planul sistemului funcţional, care este în același timp sistem al posibilităților, și planul normei de realizare, care reprezintă o selecţie între posibilităţile oferite de sistem". [„En las lenguas historicas, [en cambio], pueden (y deben) distinguirse el plano del sistema funcional, que es al mismo tiempo sistema de posibilidades, y el plano de la norma de realizacion, que representa una seleccion dentro de las posibilidades ofrecidas por el sistema"].

11 *Ibid.*, p. 309. A se vedea și conceptul de *regiune* complementar acestor distincţii de cadru și context, care presupune spaţiul sistemelor de semnificare în care funcţionează un semn (p. 311).

o tipologie specifică: context *idiomatic* – care presupune limba în care se realizează vorbirea; context *verbal* – care se referă la discursul propriu-zis; context *extraverbal* – el implică toate circumstanțele care nu țin de activitatea efectivă a limbajului și poate constitui o cunoaștere deja achiziționată de vorbitori. Contextul extraverbal are și el diferite subtipuri: context fizic, empiric (starea de lucruri)[12], natural, practic, istoric și cultural. Contextul are astfel o circumscriere mult mai extinsă decât în cazul abordării din pragmatică, unde el este înțeles numai în calitate de context fizic și practic.

Dacă luăm în considerare *universul discursului* – deoarece vorbirea, în funcționalitatea ei cea mai pregnantă, se manifestă la acest nivel –, acesta se prezintă în calitate de sistem universal de semnificații care determină sensul discursului; el nu ar fi însă efectiv dacă nu am lua în considerare încă o caracteristică ce ține de vorbitor, și anume relația cu un fond de structurare a acestor semnificații, cu niște operații care țin de logica actului de limbaj ca actualizare, ca „vorbire" (*parler*).

B. Logica actualizării semnificative în vorbire și logica limbajului

Există cu privire la acest subiect o distincție ce trebuie menționată, în sensul că la nivelul vorbirii există două tipuri de logică ce pot fi luate în considerare: o logică *generală* (Logica 1a), ca ansamblu de principii și moduri formale ale gândirii,

12 A se vedea, pentru o abordare comparativă cu filozofia limbajului, conceptul de stare de lucruri la Ludwig WITTGENSTEIN, așa cum îl discută acesta în *Tractatus logico-philosophicus*, trad. rom. de Mircea Dumitru şi Mircea Flonta, Humanitas, Bucureşti, 2001. Menţionăm faptul ca Eugen Coşeriu se plasează pe o poziţie opusă abordării din filozofia analitică, mai ales în felul în care a fost ea receptată în mediul anglo-saxon, plecând de la textele lui Wittgenstein. Pentru detalii a se vedea Eugen COȘERIU, „Alterität", în: E. COȘERIU, *Die Sachen sagen wie sie sind*, Günter Narr Verlag, Tübingen, 1997, și „Introduction" al lui Jean-Pierre DURAFOUR, în: *Percevoir: monde et langage*, *op. cit.*

și o logică *particulară* (Logica 1b), ce se referă la realitate în obiectivitatea ei, adică există și în cazul acesteia un ansamblu de principii și de moduri formale ale gândirii, numai că ele sunt raportate la nivelul gândirii raționale sau obiectuale.[13] Însă ambele tipuri de logică presupun o serie de norme prin care realitatea este structurată la nivelul gândirii într-un mod coerent. În relaționarea cu normele vorbirii se pune, în primul rând, problema logicii generale, deoarece aceasta se situează la nivelul cel mai înalt al generalității și, în funcție de ea, se realizează și actualizările care au loc la nivelul actului lingvistic. Ea reprezintă numai primul palier care asigură determinarea, aceasta având, după cum am văzut, mai multe articulări.

Ceea ce însă nu trebuie omis în discutarea acestor trăsături este tocmai relația cu un alt tip de logică, logica în calitate de disciplină care studiază normele în conformitate cu care se formează un discurs și care, în accepțiunea coșeriană, este numită *logică apofantică*. Această logică nu se ocupă de faptele lingvistice, ci este un domeniu secundar în raport cu acestea.[14] Faptele lingvistice se raportează la logică în calitate de structură generală a gândirii, iar, în privința vorbirii, logica deține un rol important mai ales în problema desemnării. De fapt, logica generală se poate raporta numai la două dintre planurile limbajului, și anume la planul universal și la planul discursului (sensului); în privința limbii, din acest punct de vedere, nu se

13 *Cf. Gramatica, semantica, universales*, *op. cit.*, p. 16.

14 *Ibid.*, p. 17: „(...) în logică nu este vorba de discurs ca fapt de limbă, ci (...) de relația dintre gândire și expresia lingvistică". [„(...) en la logica no se trata del discurso considerado como hecho de lenguaje, sino del pensamiento (...) de la relacion entre el pensamiento y la expression linguistica."] și p. 34: „(...) actele de vorbire corespunzătoare limbajelor logice se bazează (...) numai pe sistemele pe care ele (actele) le realizează, în timp ce actele de vorbire corespunzătoare limbilor istorice se fundamentează pe cunoașterea «lucrurilor» extralingvistice". [„(...) los actos de hablar correspondientes a los lenguajes logicos se basan (...) solo en los sistemas que realizan, mientras que los actos de hablar correspondientes a las lenguas historicas se fundan tambien en el conocimento de las «cosas» extralinguisticas"].

poate stabili o relație de determinare, limba fiind în permanență sub incidența istoriei.[15] Astfel, la nivelul vorbirii și al discursului, logica devine observabilă, deoarece discursul urmează de obicei legile gândirii în general, ale vorbirii în general, asta dacă nu există o suspendare a acestor norme în mod intenționat, în sensul de suspendare a coerenței care este realizată în limbaj. Această coerență poate fi ignorată la nivelul designatului, dar se va păstra o altă coerență la un alt nivel, acela al semnificației. Făcând parte din realitatea exterioară limbajului, desemnatul este doar un punct de sprijin pe care se construiește actul lingvistic, dar ceea ce este structurant, de fapt, pentru acesta este semnificația, iar ca finalitate la nivel discursiv, sensul. În acest caz, tocmai coerența la nivel semantic este importantă deoarece ea reprezintă de fapt adevărata structură a actului lingvistic și, în consecință, semnificatele care sunt identificate la nivelul posibilităților limbii confirmă o structură care depășește continuu nivelul logicii.[16]

---

15 *Ibid.*, p. 23: „(...) în calitate de pură virtualitate, o limbă nu este o gândire lingvistică în act, ci produs istoric și, în același timp, instrument al gândirii lingvistice. (...) motivarea însăși a limbilor nu este logică, ci numai istorică: limbile sunt motivate în structurile lor materiale și funcționale exclusiv de faptul ca sunt date istoric". [„(...) en cuanto pura virtualidad, una lengua no es pensamiento linguistico en acto, sino producto istorico y al mismo tiempo, instrumento del pensamiento linguistico. (...) porque la motivacion misma de las lenguas no es logica, sino solo historica: las lenguas son motivadas en sus estructuras materiales y funcionales exclusivamente por el hecho de que estan dadas historicamente"].

16 *Ibid.*, pp. 37-38: „Discursul – fiind un act, o serie de acte ale vorbirii – urmează, în principiu, normele universale de coerență ale vorbirii în general, cu excepția cazurilor în care aceste norme ar fi suspendate în limba în care discursul însuși se realizează". [„El discurso – siendo un acto o una serie de actos de hablar – sigue, en principio, las normas universales 'de coherencia' del hablar en general, salvo en los casos en que estas normas estan suspendidas por la lengua en la que el discurso mismo se realiza."] și p. 39: „(...) finalitatea particulară a discursului depășește normele competenței elocuționale (*saber elocucional*), (...) adică (...) incoerența la nivelul desemnării e anulată pentru o coerență la un alt nivel". [„(...)

C. Suspendarea normelor de „coerență“ discursivă și consecințele acesteia pentru distincția dintre logica apofantică și logica limbajului

În privința suspendării normelor de „coerență“ la nivel discursiv există trei cazuri. Unul dintre ele este *suspendarea metaforică*, care funcționează, de exemplu, la nivelul poeziei. În acest caz, semnificatele de limbă sunt semnificante simbolice la nivelul sensului discursului/textului și, tocmai pentru faptul că aceste semnificate la nivelul textului sunt semnificate textuale și nu semnificate ale limbii, există coerență. Ele au o configurație coerentă în privința sensul textului, nu însă și în ceea ce privește nivelul desemnării și al limbii.[17] Cel de-al doilea tip de suspendare a coerenței normelor logicii este *suspendarea metalingvistică*. Ea se referă la un discurs absurd care este citat într-un alt discurs, adică ține de o realitate desemnată, care este absurdă. Coerența la nivelul desemnării, care se păstrează în acest caz, presupune ca realitatea despre care se discută să fie considerată în continuare ca absurdă, să i se păstreze această caracteristică de a fi absurdă.[18] Ultimul tip de suspendare a

---

la finalidad particular del discurso prevalece sobre las normas del saber elocucional (...) es decir (...) que la incoherencia al nivel de la designacion queda anulada por una coherencia a otro nivel“].

17 *Ibid.*, pp. 39-40: „Dar acești semnificați (textuali, n.n.) și designatele lor sunt, la rândul lor, semnificați simbolici la nivelul sensului textului; și la acest nivel semnificaţii respectivi nu sunt în nici un fel contradictorii, deoarece acești semnificați textuali nu sunt semnificați ai limbii (gri, verde, auriu) – instituiți în calitate de simpli semnificanți –, ci «simbolizanți» (*simbolizados*) pentru acești semnificați de limbă“. [„Pero estos significados (textuali, n.n.) y sus designata son, a su vez, significantes simbolicos a nivel del sentido del texto ; y a este nivel sus «significados’ no son de ningun modo contradictorios, puesto que estos «significados de texto» no son los significados de lengua («gris», «verde», «dorado») – empleados como simples significantes – sino los simbolizados por estos significados de lengua“].

18 *Ibid.*, p. 40: „(...) coerența designativă a discursului metalingvistic cere ca «realitatea’ de care se vorbește (=discursul citat) să fie prezentată așa

coerenței normelor presupune *suspendarea extravagantă*, aceasta referindu-se la o suspendare intențională a normelor. Ea se produce deoarece orice sens metaforic implică exprimarea absurdă. Absurdul din punct de vedere lingvistic poate fi gândit, pe când, din punctul de vedere al logicii apofantice, el este exclus din principiu. Faptul că există coerență între expresie și gândire determină ca absurdul să fie acceptat la acest nivel; în logică, în schimb, se cere acordul gândirii cu obiectul.[19]

Având în vedere că limbajul este constitutiv pentru obiectivitate, în sensul de investire semantică, obiectul realizat în limbaj poate sau nu să existe în realitatea exterioară. Obiectul în lingvistică nu este identificat cu designatul, cum se întâmplă în cazul logicii apofantice, ci este o constituire a conștiinței vorbitorului. El are astfel o structură recognoscibilă numai în limbaj, la nivelul posibilității pe care limbajul o deține ca forță creativă de obiectitate. Din această cauză distincția dintre obiect existent și obiect intențional nu este aplicabilă la nivel lingvistic; limbajul este în structura lui intențional, deci deține posibilitatea de a investi noematic și noetic, fiind realizarea

---

cum este dată, și anume cu caracterul său absurd". [„(...) la coherencia designativa del discurso metalinguistico exige que la «realidad» de la que habla (=el discurso citado) sea presentada tal como se da, es decir, con su caracter absurdo"].

19 *Ibid*., p. 41: „Unica diferenţă dintre lingvist şi logician, din acest punct de vedere, este că lingvistul admite şi suspendarea extravagantă: deoarece absurdul poate fi «gândit», el poate fi de asemenea și exprimat; și lingvistul acceptă întotdeauna acest lucru atunci când există coerenţă între gândirea absurdă și exprimarea ei. Lingvistul, în calitate de lingvist, nu pretinde coerenţa dintre gândire și obiectul ei, ci coerenţa dintre expresie și gândire". [„La unica diferencia entre el linguista y el logico, desde este punto de vista, es que el linguista admite tambien la suspension «extravagante»: puesto que lo absurdo es pensable, es tambien expresable; y el linguista lo acepta siempre y cuando haya coherencia entre el pensamiento absurdo y su expression. El linguista, en cuanto linguista, no exige la coherencia del pensamiento con su objeto, sino la coherencia de la expresion con el pensamiento"].

unei conștiințe individuale, obiectualitatea pe care o creează cu mijloacele proprii expresivității.

În limbajele logice se rămâne numai la relația desemnării, deci ceea ce este pus în evidență este planul exterior al obiectivității, și nu cel interior. Ele sunt construite pe o logică a vorbitorului/a gândirii care fundamentează orice instituire inteligibilă, dar nu sunt confirmate decât în planul discursiv.[20] În discurs se poate realiza o relație directă între limbaj și logica apofantică, adică, fiind cazuri particulare ale limbajului în general, limbajele logice pot fi considerate în calitate de terminologie. Această considerație presupune tocmai faptul că poate exista coincidență între semnificat și designat.[21] În ceea ce privește discursul, pentru realizarea acestei relații dintre semnificat și designat, trebuie să se țină cont de o serie de restricții. Anume, este necesar un discurs asertiv pentru a se putea atribui valorile de adevărat sau fals în calitatea lor de criterii funcționale. În plus, este necesar ca universul discursului să fie obiectual, adică să presupună o realitate care este deja dată, care nu mai este nechestionată, nu o realitate care se formează în discurs. Deja la acest nivel se pune problema unei logici a limbajului, după cum am văzut, adică a unui anumit tip de coerență a normelor valabile doar în limbajul în sine și nu la nivel de logică apofantică.

20 *Ibid.*, p. 20: „(...) vorbirea este determinată din punctul de vedere al logicii în general (Logica 1a) și indeterminată în raport cu logica apofantică; limba este indeterminată din ambele puncte de vedere; și discursul este determinat în raport cu logica generală și poate fi de asemenea determinat și în raport cu cea apofantică". [„(...) el hablar es determinado en relacion con la «logica general» (Logica 1a) e indeterminado en relacion con la logica apofantica; la lengua es indeterminada desde los dos punto de vista; y el discurso es determinado en relacion con la logica general y puede serlo tambien desde el punto de vista apofantico"].

21 *Ibid.*, p. 35: „(...) vocabularul limbajelor logice deține exact același rol pe care terminologiile îl dețin în limbile istorice". ["(...) el lexico de los lenguajes logicos tiene exactamante el «status» que en las lenguas historicas tiennen las terminologias"].

Discursul logic este circumscris de norme ale expresivității. El nu implică și cunoașterea generală a lucrurilor sau referința la situație, așa cum se întâmplă în cazul discursurilor care sunt realizate în limbile naturale. Structura lui este clar circumscrisă de axa adevărat/fals și el nu poate fi un mediu prin intermediul căruia se constituie sau se presupune o realitate.[22] La aceste diferențieri se mai poate adăuga și timpul discursului care diferă în cele două cazuri: pentru discursul logic este vorba de un prezent imuabil – acum –, pe când la nivelul faptelor de limbă, chiar dacă este exprimat prezentul, acesta poate include și alte posibilități de determinare. Am putea spune, într-un limbaj fenomenologic, că este vorba despre o actualizare care nu este complet realizată și, în virtutea acestui „rest“ care rămâne în limbaj, apare o zonă de invizibilitate. Aceasta nu presupune neapărat o excludere a posibilităților ce nu sunt „vizibile“, ci mai degrabă le confirmă.[23] Acest fond invizibil marchează o structură de fond a limbii,

22 *Ibid.*, p. 42: „(...) discursul apofantic adecvat este transmis numai prin intermediul sistemului de exprimare, căruia el îi corespunde, în timp ce discursurile asertive din limbajele naturale utilizează în același timp referința implicită la situaţie şi la lucrurile care se presupun cunoscute, și sunt, în privința ei, esențial eliptice, din punctul de vedere al unei verbalizări totale al acelor conţinuturi pe care ele le exprimă fără nici un fel de restricție“. [„(...) el discurso apofantico adecuado «habla' unicamente por medio del sistema de expression al que corresponde, mientras que los discursos asertivos en lenguaje «natural» utilizan al mismo tiempo la referencia implicita a la situacion y a las cosas que se suponen conocidas y son, por ello, esencialmente «elipticos», desde el punto de vista de la posible verbalizacion total de aquellos contenidos a los que, sin embargo, expresan“].

23 Problema invizibilității în fenomenologie este detaliat circumscrisă de Maurice MERLEAU-PONTY. A se vedea în această ordine de idei, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964. Aici el încearcă răsturnarea conștiinței de pe poziția institutivă a lumii – accepțiunea husserliană – punând în locul acesteia forța limbajului care este văzut în calitate de fundament (*Stiftung*) al oricărei obiectivități și care se află la dispoziția vorbitorului. A se vedea și mențiunea pe care COȘERIU o face în raport cu Merleau-Ponty în *Sincronie, diacronie și istorie*, versiune în limba română de Nicolae Saramandu, Editura Enciclopedică, București, 1997, mai ales *Capitolul III*.

care este cea determinată de existența semnificatelor, și care se confirmă ca fond pre-logic. El susține orice realizare la nivelul vorbirii, inclusiv pe aceea a logicii limbajului. Tocmai datorită faptului că enunțurile sunt organizate de o structură lingvistic funcțională, ar trebui să se țină seama de faptul că, în momentul actualizării, ele implică noi posibilități și nu pot fi reduse cu strictețe la o abordare vericondițională.[24]

D. Logica limbajului ca logică antepredicativă

Continuând conceptualizarea mai sus expusă, se poate considera că limbile nu pot fi niciodată reduse la structuri fixe, deoarece ele sunt sisteme istorice, istoricitatea fiind una dintre proprietățile acestora. În consecință, faptele lingvistice trebuie considerate și ele din punctul de vedere al unei transformări continue. Logica limbajului presupune un acord cu legile generale ale gândirii – am putea vorbi de o logică „intuitivă“, de care

---

Pentru problematica prezentului invocată la nivelul faptului de limbaj ca extensie a prezentului şi o eventuală filiaţie cu teoriile lui Merleau-Ponty, a se vedea articolul lui Leonard LAWLOR, „Essence and Language“, în: *Studia Phaenomenologica*, *Romanian Journal for Phenomenology*, III, 3-4, 2003, pp. 155-162; mai ales p. 157: „(...) acest prezent «desemnează o prezenţă care este mai bogată decât ceea ce ea lasă să fie văzut»; este un «prezent profund», un prezent care include trecutul, şi care include astfel, simultan, un fel de negaţie sau de lipsă“. [„(...) (this) present «designates a presence that is richer than what is visible of it», a «deep present», a present that includes the past, and therefore that includes, simultaneously some sort of negation or lack“].

24 *Cf.*, *Gramatica, semantica, universales*, *op. cit.*, p. 44: „În cele din urmă, ca fapt de limbă, un enunţ asertiv nu este o aserţiune determinată, ci pur şi simplu posibilitatea a diferite alte enunţuri, inclusiv enunţuri logic diferite“. [„En efecto, como hecho de lengua, una oracion asertiva no es una asercion determinada, sino solo la posibilidad de varias aserciones e incluso de aserciones logicamente diferentes“]. Și p. 45: „(...) enunțul asertiv este un fapt de limbă formal: este un enunţ care neagă sau afirmă ceva în mod formal”. [„(...) la oracion asertiva es un hecho formal de lengua: es una oracion que formalmente afirma o niega“].

vorbitorul dispune în limbă și pe care o aplică inconștient; ea presupune o cunoaștere a lucrurilor la nivel general care nu se plasează nici la nivel de credință și nici la nivelul rigurozității științifice.

Tocmai din acest punct de vedere, logica apofantică, în calitate de discurs „terminologic“ nu poate fi congruentă cu logica limbajului. Aplicând logica apofantică la faptele de limbaj, considerăm analiza dintr-un punct de vedere exterior obiectului de studiu și nu din interiorul lui. Limbajul trebuie considerat mai ales din punctul de vedere al creativității lui – caracteristică observabilă cel mai bine la nivelul vorbirii – și, implicit, al funcționalității semnificatelor. Însă o logică a semnificatelor ar implica o metodologie particulară și ar accentua interesul pe care trebuie să-l acordăm fondului semantic al limbii și limbii ca sistem de semnificare și nu de desemnare.[25]

Structura logică sesizabilă la nivelul discursului este considerată ca fiind dependentă de o structură mult mai adâncă, de un fond antepredicativ. Ea nu trebuie confundată cu structura profundă din gramatica generativ-transformațională – această structură fiind aceea care permite ca, în momentul actualizării, actul lingvistic să își păstreze o anumită zonă de „invizibilitate“, de posibilă resemantizare în funcție de eventualele cerințe expresive pe care le-ar putea manifesta vorbitorul. Logica limbajului este, în acest sens, o logică ce favorizează o continuă înscriere a obiectului, o nouă investire valorică și, în același timp, chiar o nouă semantizare a acestuia, având în vedere tocmai faptul că fiecare act lingvistic este individual, iar obiectul, ca designat, poate fi constituit și instituit lingvistic prin modalități semantice diferite.

---

25 *Ibid.*, p. 47: „(...) limbile sunt sisteme de semnificare, nu sisteme de desemnare; (...) limbile istorice se consideră ca limbaje pur designative și se confundă planul limbii cu planul discursului, și conținutul lingvistic cu cel logic“. [„(...) las lenguas son sistemas de significacion, no sistemas de designacion; (...) las lenguas historicas se consideran como lenguajes puramente designativos y se confunden el plano de la lengua y el plano del discurso, el contenido linguistico y el contenido logico“].

La acest nivel, fondul antepredicativ – ce presupune anularea oricăror distincții între adevărat și fals – nu este funcțional. Funcționalitatea ar trebui înțeleasă în sensul de aplicabilitate și de actualizare a semnificatelor de limbă. Ea e o proprietate care caracterizează actul lingvistic, în care poate fi recunoscută și logica apofantică (dar doar în calitate de tip al logicii în general), ea prezentându-se ca discurs specific, care se justifică în raport cu aceasta și nu în calitate de proprietate în sine a actului lingvistic.

În loc de concluzie

Ca urmare a acestor interogații putem spune că problematica limbajului provoacă extrem de mult paradigma fenomenologică și deschide numeroase direcții de reevaluare a raportului constituire/instituire a obiectivității, al rolului pe care subiectivitatea îl deține în această poziție, și mai ales, a dependenței acestei subiectivități de relația cu mediul intersubiectiv. Dincolo de capacitățile de determinare – care înseamnă simultan cunoaștere și recunoaștere a unei configurații semnificative – limbajul permite abordarea combinată a unor teme fenomenologice. Tocmai în virtutea acestor posibilități el se poate impune ca un domeniu de analiză, care să lanseze noi direcții în legătură cu statutul subiectivității și al procesului intențional prin care această subiectivitate realizează schematizarea semnificativă.

BIBLIOGRAFIE:

COȘERIU, Eugenio, *Alterität*, în *Die Sachen sagen wie sie sind*, Günter Narr Verlag, Tübingen, 1997, pp. 245-251.

COȘERIU, Eugenio, „Determinacion y entorno“, în: *Teoria del lenguaje y linguistica general*, Editorial Gredos, Madrid, 1989, pp. 282-323.

COȘERIU, Eugenio, *Gramatica, semantica, universales*, Editorial Gredos, Madrid, 1987.

COȘERIU, Eugenio, „Le langage: diacriticon tes ousias“, în: *Percevoir: monde et langage*, Mardaga, Sprimont, 2001, pp. 79-83.

COȘERIU, Eugen, *Prelegeri și conferințe*, Anuar de lingvistică și istorie literară, Iași, 1992-1993.

COȘERIU, Eugenio, *Sincronie, diacronie și istorie*, versiune în limba română de Nicolae Saramandu, Editura Enciclopedică, București, 1997.

DURAFOUR, Jean-Pierre, *Introduction*, în: *Percevoir: monde et langage*, Mardaga, Sprimont, 2001, pp. 11-43.

HUSSERL, Edmund, *Recherches Logiques*, tome II, traducere în franceză de Hubert Elie, Lothar Kelkel și René Schérer, PUF, Paris, 1972.

LAWLOR, Leonard, „Essence and Language“, în *Studia Phaenomenologica*, *Romanian Journal for Phenomenology*, III, 3-4, Humanitas, București, 2003, pp. 155-162.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, Maurice, „Sur la phénoménologie du langage“, în: *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, pp. 136- 158.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, traducere în română de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, București, Humanitas, 2001.

PRACTICI ALE TĂCERII

Valentin CIOVEIE

ABSTRACT: This short essay speaks about the essential *silence* (that means „originary“ in the Heideggerian sense) of the human being. The common way of existing of our being is discoursive. I do not mean discoursiveness at one level or another of human being, but in our entire being we manifest ourselves as discourse in different forms: physical, dispositional, affective, intellectual, imaginative. In the main religious traditions of the world there are a lot of techniques of transcending this discoursive modality of being in order to get into the essential silence as the most originar way of being of man. The essay describes some of these techniques at the level of: a) the body; b) the rational capacity; c) the affective-dispositional capacity; d) the spirit (gr. „*nous*“). I will conclude my reflections with a special type of experience which is called in theology „antinomic apophatism“, in which discoursiveness and silence are no more dichotomically opposed.

1. Introducere

Ființa umană se află permanent într-o continuă mișcare: ne mișcăm părțile corpului pentru a ne deplasa sau pentru a ne face înțeleși gesticulând, ne mișcăm întregul ființei călătorind cu tot felul de speranțe în privința țelului, avem euforii afective, pulsiuni instinctuale, suntem permanent inteligenți și discursivi. Pe scurt, suntem incapabili să ne liniștim, să tăcem, să devenim imobili. Ne îndoim chiar că acest lucru ar avea vreo valoare, apreciem mai mult fluviul lui Heraclit decât regimul ontologic parmenidian. În același timp, această permanentă mișcare browniană ne istovește, ne poartă rapid pe panta unui proces de

dezagregare interioară și exterioară. Cine dintre noi nu a făcut experiența banală de epuizare totală după câteva ore petrecute în oraș pentru rezolvarea unor probleme administrative? Incapabili să ne refacem imediat, adăstăm la întoarcere în brațele primitoare ale adăpostului propriu într-o stare similară tâmpeniei, cel puțin celei spirituale, incapabili să ne coagulăm și să ne aruncăm cu avânt într-o nouă activitate, în fluxul dinamic al eternului regim non-static al ființei umane. Căci de un autentic regim este vorba, iar nu de o simplă patologie caracteristică doar unuia sau altuia dintre noi. Este regimul *discursivității*, al umplerii momentelor succesive ale timpului cu actualizări ale posibilului nostru ca persoană individualizată. După Mihai Șora, în *Dialogul interior*, aceasta este însăși condiția umană și, mai mult, condiția necesară în vederea salvării ontologice pe calea dialogului pe care îl purtăm cu noi înșine și cu lumea. Aici trebuie însă să distingem între discursul coerent și haosul ființei noastre, ambele fiind, însă, forme ale discursivității de mai sus. Avem, pe de o parte, momente în care gândurile și stările împreună cu acțiunile noastre sunt perfect concertate de un scop clar determinat – scrierea unui articol, rezolvarea unei chestiuni practice –, pe de altă parte, perioade în care, precum un vârtej incontrolabil, suntem invadați de conținuturi ale memoriei, de idei inteligente legate de un text citit recent, de stări care nu știm de unde vin, de impresii senzoriale, toate într-o fenomenologie interioară greu de liniștit și ordonat. Ea poate constitui deliciul artistului, dar omul rațional din noi are nevoie de o anumită structură cristalină, un mediu intern și extern ceva mai stabile.

Până și atunci când acționăm cultural părem târâți de un demon al discursivității: citim mult, filozofie, literatură, participăm la conferințe, simpozioane, vedem filme și vizităm expoziții. Desigur, la sfârșitul unor asemenea perioade de ofensivă culturală ne regăsim mai îmbogățiți, poate chiar mai inteligenți. Întrebarea pe care vreau să o ridic acum în mod

serios este dacă această discursivitate, nobilă cu siguranță, reprezintă regimul ultim, cel mai adânc al ființei umane?

În cartea lui Mihai Șora, citată mai sus, condiția umanității omului este pusă în intervalul dintre doi poli: cel al creșterii non-problematice a vegetalului, care, dacă nu are vreun obstacol exterior, își atinge în mod spontan rodul și, pe de altă parte, cel al sfântului, care abolește dialogul, indecizia și oscilația pentru o discursivitate cristalină. În orice caz, atât copacul, omul obișnuit, cât și sfântul evoluează, în modalități diferite, în sfera discursivului. E vorba aici de un soi de limitare, dacă nu damnare a creaturii în acest perimetru? Textele tradițiilor religioase și poate unele experiențe personale ne spun că nu. Există posibilitatea scurtcircuitării acestui flux permanent de percepții, sentimente, idei și stări ale ființei umane. Și despre acest lucru urmează să vorbesc, nu însă într-o modalitate pur teoretică, pentru că, așa cum indică titlul eseului, mă interesează practica sau practicile tăcerii. Înainte de a descrie câteva tipuri de practici, doar câteva exemple în raport cu sfera imensă a celor existente, aș dori să fac clar faptul că *discursivitatea* de care vorbesc nu este redusă la vreun compartiment sau „facultate" a omului. Pentru aceasta, voi deschide preliminar o paranteză despre sinele uman.

Trebuie să ofer o imagine asupra naturii omului, fie ea și foarte sumară, pentru a deveni clare diferitele posibilități de discursivitate specifice lui și, prin urmare, diferitele registre ce trebuie scurtcircuitate pentru a atinge o tăcere cu adevărat esențială.

2. Problema naturii ființei umane

Utilizez termenul de „ego" pentru straturile exterioare ale ființei umane; de exemplu, trupul face parte din ego, iar „egoism" are, în această ordine de idei, sensul de blocare a conștiinței și atenției la un nivel exterior, inevitabil limitat. Pentru zona profundă voi folosi termenul de „sine adânc",

iar termenul de „sine“ folosit simplu are rolul de a desemna întregul ființei umane, inclusiv trupul acesteia. Prin urmare, în cazul unei exprimări de genul „evoluția sinelui nostru“, am în minte conștientizări din ce în ce mai bune ale faptului că există o interioritate și un adânc, o pătrundere a atenției în straturile intricate ale ființei noastre.

Cunoașterea analitică în privința unei realități, în cazul acesta a sinelui uman, reprezintă un discurs linear, plecat de la principii de bază și dezvoltat cu ajutorul legilor logice ale non-contradicției, terțului exclus și identității, discurs în care elementele naturii umane sunt prezentate succesiv. Acest tip de discurs este aproape inevitabil, din cauza sălășluirii noastre într-o temporalitate succesivă și cauzală. Mă îndoiesc însă că acest tip de cunoaștere ar putea reda integral natura sinelui uman, pentru că aceasta este non-lineară și paradoxală în profunzimea ei. Să înțelegem de aici că nu putem avea o cunoaștere a sinelui? Răspunsul este pozitiv, putem avea o cunoaștere, dar nu analitică, ci *metaforică*. Acest tip de cunoaștere este asociat cu un discurs hermeneutic, helicoidal, de dezvăluire treptată a realităților date inițial într-o intuiție ce rezultă dintr-un contact direct, nemediat, cu ele.

Prin urmare, ce este sau cum este sinele uman?

El este precum o *ceapă* sau o *varză*. Aceste legume au, după cum știm, o serie de frunze sau straturi bine delimitate unele de altele la suprafață; mergând spre interior însă straturile nu mai cunosc acestă separație netă, ci se intrică unele cu altele, se contopesc până la indistincție într-o „infinitissimă întrepătrundere“, pentru a folosi o expresie a lui Șora, care există la nivelul rădăcinii sinelui. Kant, autorul cel mai dihotomic al teoretizării conștiinței, are, totuși, această intuiție că, în pofida separării brutale a sensibilității de intelect (cele două facultăți majore ale sinelui kantian), ele au undeva o rădăcină comună necunoscută.

Să reținem: undeva în exterioritate putem separa straturi sau capacități ale ființei noastre, dar, în adânc, ele se împletesc până la indistincție. Rădăcina ultimă a sinelui, *homo absconditus* cu a lui *cor absconditus*, este necunoscută. Mai mult, dacă am susține în privința ei că există un tip *sui generis* de cunoaștere, aceasta s-ar referi la o realitate plenară, dar „vidă“ de determinații.

Operând cu această metaforă, nu trebuie să pierdem neapărat câștigurile unei întregi tradiții de gândire asupra naturii umane, tradiție care începe cu grecii. Este vorba de dihotomia suflet-trup sau trihotomia trup-suflet-duh. Nu trebuie să pierdem nici ideea unor „capacități“ ale sufletului, însă toate aceste idei antropologice pot fi integrate într-o concepție ce pleacă de la metafora de mai sus. Ceea ce propun aici, desigur, este integrarea antropologiei apofatice cu cea catafatică.

Antropologia apofatică este o antropologie a rădăcinii, a sinelui adânc. Acest punct nodal al ființei noastre joacă un rol dublu: pe de o parte, încheagă întreaga sferă a ființei umane cu diferitele sale straturi și capacități, dar – paradoxal – închegarea este posibilă numai în momentul în care respectiva persoană își poate menține atenția la acest nivel. Paradoxul apare din faptul că o anumită consistență a omului se menține atâta timp cât atenția funcționează într-un regim ontologic corect, iar nu prin intermediul unei structuri date ce ar ține diferitele părți ale sinelui împreună. Pe de altă parte, zona a ceea ce tradiția ortodoxă numește „inima“ omului, adică tocmai acest adânc apofatic, reprezintă și sfera misterioasă în care, printr-un schimb osmotic, noi comunicăm cu Invizibilul, fie experimentând energiile necreate, fie suportând (pătimind) influențele angelice sau pe cele demonice. O schiță a acestei antropologii o găsim la părintele Andrei Scrima.

Învelișurile ce se întrepătrund organic și îmbracă nucleul de potențialitate și, mai în adânc, cel apofatic sunt alcătuite în ordine, dinspre exterior spre interior, din: 1. trupul fizic; 2.

nivelul energetic, care este evident prin temperatura corpului, dar și în procesul esențial al respirației; 3. nivelul percepțiilor sensibile comune, al afectivității care însoțește aceste percepții și, de asemenea, al rațiunii discursive. Lor le este anexată memoria involuntară și cea voluntară, intenționalitatea husserliană, posibilitatea proiectului (capacitatea de a ne proiecta în viitor), toate posibile numai datorită contribuției imaginației; 4. în acest strat avem de-a face cu facultatea intuitivă a raționalității spirituale. Este vorba de sfera *imaginalului*, de o facultate de cunoaștere mai adâncă („duhovnicească“ în limbaj ortodox); 5. ultimul strat constituie chiar primul nucleu al acelei ființe umane, putința ei terminală; urmează, în final, adâncul apofatic al ființei sau învelișul ei de slavă. Aici, în acest adânc ultim al ființei noastre se poate petrece ceea ce am numit în altă parte *osmoza ontică* a ființei umane cu energiile divine necreate, adică osmoza dintre uman și divin, proces în care divinul pătrunde umanul la modul împletirii organice (al perihorezei), iar nu în modul unui har supra-adăugat (deci o relație de „infinitissimă întrepătrundere“, iar nu una dihotomică). Firește, toate aceste straturi sunt străbătute de forța vitală care se manifestă în mod obișnuit ca voință intențională, iar, la un anumit nivel de spiritualitate, drept intenție fermă sau intenționalitate non-obiectuală.

Pentru a reveni la subiectul eseului, voi spune că discursivitatea este prezentă la nivelul tuturor acestor straturi și capacități, iar o autentică practică a tăcerii este capabilă să reducă total ființa la tăcere, iar nu doar una dintre părțile ei.

3. Practici ale tăcerii

Voi discuta, pe scurt, câteva practici situate la nivelul trupului, al intelectului, al regimului dispozițional și afectiv și al zonei suflet-duh. Nu este vorba de tăcere la un nivel sau altul al ființei umane, ci de faptul că, prin intermediul unei practici situate la un anumit nivel dintre cele menționate al ființei

umane, se caută liniștea totală a acesteia, care nu este atinsă decât atunci, după cum vom vedea, când se intră într-o liniște a Realului de dincolo de ființa umană, o liniște a Divinității.

3.1 Încercarea de a atinge *o liniște non-psihologică* prin practici la nivelul trupului

Posibilitatea unei asemenea reușite ține de intricarea trup&suflet&duh (relație organică ce se situează foarte departe de poziția lui Constantin Noica cu privire la trup, redată prin „fratele noastru porcul"), dar și de osmoza ontică între micro- și macrocosmos.

Hatha-Yoga se axează pe învățarea unor poziții corporale („asane") non-naturale pentru omul obișnuit. Este vorba în această parte a universului imens al doctrinei yoga de menținerea respectivei poziții, care solicită un anumit efort fizic și mental, dar nu tensionare excesivă, pe controlul respirației. Hatha-yoga cunoaște multe astfel de asane. Exemplul pe care vreau să-l prezint în amănunte l-am preluat, însă, din altă sferă culturală, din sfera Zen-Buddhistă a artelor marțiale. Universul artelor marțiale este cu totul altceva decât imaginea livrată de filmele proaste de acest gen. Pentru un cititor neavizat în acest domeniu, trebuie spus răspicat că rolul pe care *sistemele filozofice* îl au în Occident, îl joacă în Orient (sau acolo unde ele sunt corect practicate) *sisteme de mișcare* complexe. Nu există absolut nici o diferență *fundamentală*, ci este vorba de modalități diferite de expresie a raporturilor la Real. În mod autentic acestea nu sunt (numai) sisteme de luptă cu celălalt, ci de evoluție spirituală proprie, de luptă cu propriul ego pentru a obține o eliberare a sinelui adânc. În toate aceste sisteme ce își au originile în principal în China (cu o pre-istorie în India), există o poziție de bază, *poziția călărețului*, pe care urmează să o descriu. Exersarea ei minute și minute în șir nu poate fi deloc explicată doar prin performanțele ei pur războinice: după o anumită perioadă de timp întărirea mușchilor solicitați este minoră. Este vorba doar de o luptă similară *luptei nevăzute* din tradiția ascetică creștină. Poziția de care vorbesc

(prezentă și în artele marțiale japoneze într-o variantă mai puțin solicitantă, *Kiba Dachi*) se practică prin situarea paralelă a labelor picioarelor la o distanță egală cu două lățimi de umeri între ele, apoi coborârea bazinului astfel încât pulpele picioarelor să devină perfect paralele cu solul, iar spatele drept. Este ca și cum s-ar sta pe un scaun cu picioarele depărtate. Coloana vertebrală este perfect dreaptă, dar ca mușchii spatelui să fie excesiv tensionați, greutatea este repartizată uniform pe cele două picioare, căzând spre sol exact prin mijlocul labei fiecărui picior. Brațele sunt într-o astfel de poziție, ca și cum am ține o minge imaginară foarte mare între ele, la nivelul umerilor, cu palmele orientate spre abdomen. Foarte important este ca în umeri și, în general, în corp să nu existe tensiuni, adică nu vor fi încordați decât strict acei mușchi care susțin poziția. Atenția se concentrează într-o primă etapă pe corectitudinea pur fizică (exterioară) a acestei poziții, apoi pe ritmul calm, prelung al respirației, ca într-un stadiu ulterior, împreună cu aceste două obiecte complexe ale atenției să apară și lupta cu stările și imaginile interioare. Unul dintre fenomenele cele mai importante în acest exercițiu este instalarea, după anumite perioade de încercări prin dureri fizice și presiuni psihice diverse, a unei stări de liniște tot mai profunde.

3.2 Practici ale tăcerii la nivelul capacității raționale discursive

Filozofia este tipul discursiv de activitate ce utilizează predominant capacitățile cognitive, iar nu mobilitatea trupului, cum este cazul artelor marțiale, al dansului, baletului etc. Aș propune aici o altă semnificație a filozofiei, și anume, filozofia drept o practică a tăcerii. Am vorbit în altă parte[1] de faptul că de-a lungul istoriei filozofiei nu există decât două mari structuri fundamentale ale discursului argumentativ: cea categorială și cea fragmentară.

1 Vezi conferința lui Valentin CIOVEIE, „Über die zwei Haupttraditionen des Denkens“, München, Juni 2006, Institut für Logik und Wissenschaftstheorie.

Mă folosesc de acest lucru pentru a exprima pe scurt ideea filozofiei drept practică a tăcerii. Orice structură reprezintă o modalitate de închegare logică a unui ansamblu finit de cunoștiințe. Orice ansamblu finit are însă limite și acestea sunt trasate tocmai cu ajutorul tipului de structură care îl caracterizează. Filozofia drept practică a tăcerii constă în parcurgerea drumului de la o problemă intelectuală sau existențială, pusă în cadrul unui context de cunoștiințe date, urmând potecile argumentative ale tradiției respective, la atingerea limitelor discursului rațional și a inefabilului printr-o permanentă încercare de a gândi respectiva problemă până la capăt, tot mereu mai adânc. Tradiția categorială are drept metaforă de bază piramida. A gândi o problemă până la capăt înseamnă, în această tradiție, a te folosi de instrumentele generalului și a scoate, astfel, problema din caracterul ei strict local. Succesul maxim este atins atunci când demersul capătă universalitatea din vârful piramidei, universalitatea categoriilor și, în final, a ființei. În tradiția fragmentară, firul argumentativ procedează, din contră, prin instrumente ale cazului particular, prin ideea de „asemănări de familie“, prin accentul pe detalii. Nu există un vârf al piramidei drept graniță ultimă a demersului, dar există momentele inefabile când discursivitatea se suspendă printr-o experiență intuitivă de tip *Überblick* (privire de ansamblu). A atinge palierul ființei în tradiția categorială sau a obține o privire de ansamblu de întindere mare reprezintă o suspensie de tip survenire (adică *nu* una care se obține pur volitiv) a discursivității cognitive, o imersie în domeniul apofaticului.

3.3 Practici ale tăcerii la nivel dispozițional și afectiv: muzica

Mă limitez aici la un anumit tip de muzică, anume la muzica bizantină. Imnologia creștin ortodoxă nu reprezintă doar o modalitate de adresare a oamenilor către Dumnezeu, spre mulțumire sau slăvire. Ea reprezintă și o extraordinară modalitate de adresare a omului către om: prin intermediul imnografiei se face predarea tradiției creștine mai departe, este vorba deci și de

o cateheză. Întregi conținuturi dogmatice și iconomice pătrund în sufletele credincioșilor pe calea fascinantă a aranjamentului muzical. Întreaga imnologie reprezintă, desigur, un tip de discursivitatea la nivel cognitiv, dispozițional și afectiv, iar ea este imersată în discursivitatea mai largă a slujbelor, care integrează la dimensiunile de mai sus și pe cea a gestului. Să vedem cum funcționează imnologia în cadrul unei astfel de slujbe. Credinciosul vine la slujbă cu propria sa interioritate de acasă, plină de multe ori de gânduri cu care se luptă, de griji, de duhuri mai puțin luminoase. Într-un cuvânt, o discursivitate haotică și periculoasă. Apoi el este prins și integrat prin intermediul „Ceasurilor“, care sunt slujbe scurte la începutul celor mai mari (liturghia sau vecernia), într-o discursivitate cristalină. De abia acum poate începe slujba propriu-zisă, cel care participă fiind acordat, atent, într-un cuvânt, prezent. În aceste slujbe, strana sau corul joacă un rol esențial: ele conduc noetic interioritatea credinciosului tocmai prin intermediul imnologiei. Dar imnologia însăși, deși oferă stări, duhuri, conținuturi cognitive esențiale ale tradiției, rămâne încă la un nivel catafatic. Este nivelul, să nu uităm, esențial ființei umane pe drumul ei de salvare ontologică. Dar intervin uneori, individual, precum și comunitar, în modalități care nu pot fi descifrate până la capăt pentru că țin de libertatea Duhului, momente de suspensie totală a acestei discursivități, momente în care se instalează tăcerea. O expresie a acestei fenomenologii de întrerupere a discursivității este formula incantatorie „te ri rem“. Este vorba de rostirea muzicală prelungă a acestor silabe, care nu au un sens anumit, ci numai rostul de a întrerupe orice discursivitate, fie și una profund spirituală, în vederea unei tăceri esențiale.

3.4 Practici ale tăcerii la nivel spiritual: isihasmul.

Isihasmul este un curent de spiritualitate creștină care străbate într-o modalitate discretă tradiția Bisericii de la începutul ei și până astăzi, curent ce ajunge la o expresie doctrinară abia odată cu disputa teologică dintre Grigorie Palama, reprezentantul

Răsăritului creştin, și Varlaam, reprezentantul Apusului, în secolul al XIV-lea. Lui îi este specifică o antropologie, legată de o anumită concepţie teologică despre Dumnezeu (în care esențială este distincţia între Adâncul divin, necunoscut până și îngerilor, și energiile increate, care se pot manifesta imanent în Creație). Pe baza antropologie și teologiei generate de isihasm se dezvoltă o anumită practică a „rugăciunii inimii" („rugăciunii lui Iisus"). Despre această practică vom vorbi în cele ce urmează.[2]

Practica are în centrul ei invocarea numelui divin, *Doamne, Iisuse Hristoase, mântuiește-mă pe mine, păcătosul.* Această invocare este o chemare la *prezență*, iar nu o amintire sau un simplu suport de concentrare de tip mantric. Este vorba de a chema în „inimă", adică în însăși centrul sau rădăcina ființei, pe Mântuitorul nostru. Pentru aceasta este nevoie de o *coagulare* a atenției dispersate, de o evitare a tuturor grijilor justificate și nejustificate. Din perspectivă fenomenologică, s-ar putea spune că este nevoie de punerea radicală în paranteză a existențialului fundamental care – după Heidegger, în *Ființă și timp* – caracterizează ființa umană: „*die Welt*" (lumea) (respectiv, *das In-der-Welt-sein*, faptul-de-a-fi-în-lume) cu a sa componentă dispozițională fundamentală „*die Sorge*" (grija). Iar această afirmație ne arată de ce analiza lui Heidegger menționată mai sus *nu* este „cea mai" originară. Iată în acest sens, un citat din Simeon Noul Teolog:

> „Înainte de toate trebuie să dobândeşti trei lucruri şi aşa să porneşti spre ţinta dorită: lipsa de griji în privinţa lucrurilor pe care raţiunea nu le îndreptăţeşte şi a lucrurilor pe care raţiunea

2 Pentru descrierea curentului isihast, vezi textul lui André SCRIMA, „O expunere sintetică a isihasmului", în: André, SCRIMA, *Despre isihasm*, Humanitas, 2003, pp. 62-152. Mai mult despre tehnica propriu-zisă: Valentin CIOVEIE, „The Fulfill of the Blessing. About the «Pilgrim» from a religious and phenomenological point of view", care va apărea în actele Congresului Internaţional de Istoria Religiilor, Bucureşti, septembrie 2006.

> le îndreptăţeşte, adică moartea faţă de toate; o conştiinţă pură, păzindu-te de orice lucru pentru care conştiinţa proprie te-ar putea acuza; în sfârşit, detaşarea fermă de orice pasiune care te-ar putea atrage spre veacul de faţă ori spre trup.“ (Scrima, *Despre isihasm*, p. 121).

Desigur, textul clasic în acest sens este reprezentat de treptele 1-3 ale *Scării Dumnezeiescului urcuș* al Sf. Ioan Scăraru.

Odată obținută, această pre-condiție face dobândirea coagulării sau concentrării, de care vorbeam mai sus, ușoară. Un al doilea pas îl reprezintă întoarcerea atenției spre interior, spre „inima“, care reprezintă locul existențial central al ființei umane, dar și limita sau „vana“ de comunicare între interior și exterior. Paza neptică a acestei limite reprezintă condiția esențială a „războiului duhovnicesc“: respingerea oricărui gând de tip ispită. Pentru a nu fi umplută cu astfel de gânduri, interioritatea umană va fi ocupată de cuvintele rugăciunii, care nu sunt simple cuvinte (concepte intelectuale), ci ele cheamă o prezență actantă în noi: cea a lui Hristos. Reducerea afluenței perceptuale exterioare ajută acest proces (Sf. Siluan se izola în chilia sa unde își trăgea acoperământul monahal peste urechi); întunericul camerei, al lăcașului bisericesc ne determină să ne retragem în noi, în adânc. Și aici trebuie menționat rolul important al respirației, care are în spatele său o viziune sinergetică între corporal și Duh: respirația ca proces fiziologic și energetic este liantul între corpul şi duhul omului. Stările de anxietate, mânie și dorință pot fi calmate printr-o respirație regulată și prelungită și invers: izbucnind, astfel de stări determină o respirație haotică specifică: „panică – respirație tăiată; furie – gâfâială; dorință – suflare «grea».“[3]

Iată tehnica propriu-zisă, conform indicațiilor lui Simeon Noul Teolog (detaliile acestei tehnici pot varia în funcție de părintele spiritual, respectiv în funcție de particularitățile ucenicului):

3 André SCRIMA, *Despre isihasm*, Humanitas, 2003, p. 120.

„...aşezat într-o chilie liniştită, într-un colţ, deoparte, fă ceea ce îţi spun: închide uşa, ridică-ţi mintea de la orice lucru deşert sau trecător. Apoi, sprijinindu-ţi bărbia în piept, îndreaptăţi ochiul trupului împreună cu întreaga minte spre centrul trupului, altfel spus spre ombilic („inima“, n. A.S.), comprimă aspiraţia aerului ce trece prin nări aşa încât să nu respiri uşor şi cercetează mental înlăuntrul măruntaielor tale ca să găseşti locul inimii unde le place să se sălăşluiască tuturor puterilor sufletului. La început vei da de întuneric şi de o opacitate rezistentă, dar, stăruind şi făcând acest exerciţiu ziua şi noaptea, vei afla, o, minune! o bucurie nemărginită. Căci, de îndată ce mintea a găsit locul inimii, ea vede deodată ceea ce nu văzuse nicicând; vede aerul (spaţiul interior, n. A.S.) dinlăuntrul inimii şi se vede pe sine însăşi în întregime luminoasă şi plină de discernământ. De acum înainte, dacă un gând mijeşte, înainte ca el să capete formă sau să devină imagine, mintea îl izgoneşte şi îl mistuie prin invocarea lui Iisus Christos. Din acest moment, mintea, în aversiunea ei faţă de demon, stârneşte împotriva duşmanilor spirituali mînia care îi este dată prin natură şi îi alungă cu lovituri puternice. Restul îl vei învăţa cu ajutorul lui Dumnezeu practicând paza minţii şi ţinând pe Iisus în inimă; căci, s-a spus, «şezi în chilia ta şi ea te va învăţa toate».“[4]

4. Liniște în discursivitate

Liniștea de care am vorbit mai sus ține de apofatismul experienței omenești, adică, într-o primă etapă, de eliminarea discursivității. Să vedem mai concret care este fenomenologia experienței apofatice și care este raportul real între discursivitate și tăcere absolută.

În continuarea unei tradiții care începe în primele veacuri creștine, trece prin Dionysios Pseudo-Areopagitul și este adusă din nou la expresie în secolul XX de către Pavel Florensky, Vladimir Lossky și părintele Stăniloae (Christos Yannaras etc.), părintele Andrei Scrima consideră apofatismul punctul de vârf al

4 André SCRIMA, *Despre isihasm*, Humanitas, 2003, pp. 121-122.

tradiției ortodoxe și al experienței religioase în general. Treptele apofatismului, conform *Antropologiei apofatice*, sunt trei: este vorba, în primul rând, de o operație intelectuală de negare a atributelor Creației atunci când ne referim la Dumnezeu. Acest tip de operație este prezentă și în alte tradiții religioase (hinduism, budism, islam): Realitatea ultimă nu este „nici asta, nici cealaltă“ (*neti, neti* al hindușilor). De remarcat că, în acest mod, discursivitatea nu este abolită. Discursul negativ este tot un tip de discurs. A doua treaptă este reprezentată nu de o negație intelectuală, ci de o reducție existențială, pusă în practică și tematizată de asceza creștină: prin post, luptă cu ispitele și rugăciune, atenția ființei umane este retrasă treptat din creat și întoarsă spre temeiul ei abisal. În acest proces se poate ajunge realmente la o suspendare totală a discursivității umane la toate nivelurile. Se instalează astfel o pace deplină, care nu este reală decât atunci când se confundă cu pacea de dincolo de noi, adâncul Absolutului viu. Se face pace desăvârșită în om când el pătrunde în Dumnezeu. Iar ghidul spiritual are rolul de a realiza această pătrundere, astfel încât îndoiala exprimată de Rilke și trăită de către unii dintre noi:

„Geh ich in dir jetzt? Bin ich im Basalte
Wie ein noch ungefundenes Metall?
Ehrfürchtig füll ich deine Felsenfalte,
Und deine Härte fühl ich überall.

Oder ist das die Angst, in der ich bin?
Die tiefe Angst der übergrössen Städte,
In die du mich gestellt hast bis ans Kinn?“
(*Das Buch von der Armut und vom Tode*, 1903),

această îndoială, deci, să dispară definitiv.

Ultima treaptă a apofatismului, apofatismul supraființial, reprezintă o recuperare a *discursivității în liniște*. Este vorba însă

de un tip paradoxal, antinomic sau non-dual de discursivitate și de raportare la binomul discurs-liniște. În spatele unui tip sau altul de desfășurare argumentativă (cea a luptei, cea a stărilor sau afectivității, cea intelectuală), atenția pândește degajată într-o luptă esențială. Atașamentele față de creat sunt dezlegate. Iar, dacă acest lucru este valabil pentru omul îndumnezeit, el este prin analogie valabil și pentru Dumnezeu: în spatele istoriei umanității se ascunde Tăcerea esențială a Absolutului viu.

BIBLIOGRAFIE:

SCRIMA, André, *Despre isihasm*, București, Humanitas, 2003.

CIOVEIE, Valentin „The Fulfill of the Blessing. About the «Pilgrim» from a religious and phenomenological point of view“ (urmează să apară în actele Congresului Internaţional de Istoria Religiilor, Bucureşti, septembrie 2006).

LISTA AUTORILOR

DENISA BUTNARU, allocataire-moniteur la Université Marc Bloch Strasbourg, Franta. Doctorandă în sociologie cu o tema ce are în vedere analiza concepului de „semnificație“ ca definire intersubiectivă. Circumscrierea acestui concept este susținută mai ales de opera filozofului austriac Alfred Schütz, a cărui analiză fenomenologică reprezintă axa teoretică de predilecție.

VALENTIN CIOVEIE, doctor în filozofie (2002) cu o teză despre fundamentale filozofice ale fizicii. Cursuri susținute în cadrul Universității București despre fundamentele mecanicii cuantice și ale relativității (Facultatea de Filozofie) și despre istoria religiilor (Facultatea de Litere). Cercetare în domeniul istoriei religiilor în cadrul Universității Ludwig-Maximilians, München.

ANDREI CORNEA (n. 1952), profesor la Facultatea de Litere a Universității din București. Printre lucrările publicate se numără: *Scriere și oralitate în cultura antică*, 1987, 2006; *Turnirul khazar. Împotriva relativismului contemporan*, 1997, 2003; *De la Școala din Atena la școala de la Păltiniș*, 2004; *Când Socrate nu are dreptate*, 2005. Traduceri din Platon: *Republica, Philebos*; Aristotel: *Metafizica*, Plotin: *Opere* (2 vol.).

ANDREI GĂITĂNARU, absolvent al Facultății de Filozofie, Universitatea din București. Din anul 2004 este doctorand în cadrul aceleiași instituții cu o teză despre „Logos și hyperbolă în teologia Sfântului Dionisie Areopagitul“. A publicat articole și studii în *Idei în Dialog*, *Revue Arches* și la Editura Universității din București.

SILVIU LUPAŞCU, doctor în istoria religiilor (2005). Actualmente este bursier post-doctoral la École des Hautes Études en Sciences Sociales din Paris. Teza sa de doctorat, intitulată *L'Imaginaire religieux au carrefour des éspaces sacrés*, a fost publicată la Editura Honoré Champion din Paris (2007).

SOLOMON MARCUS (n. 1925), Academician, Profesor emerit al Facultății de Matematică a Universității din București. Autor și cercetător recunoscut internațional, cu contribuții importante în diverse domenii: analiză matematică, lingvistică, istoria și filozofia matematicii, poetică, semiotică etc. A publicat mai bine de 50 de cărți și peste 400 de articole de specialitate. Printre ultimele cărți publicate se numără: *Întâlnirea extremelor*. *Scriitori – în orizontul științei*, Editura Paralela 45, 2005; *Paradigme universale*, Editura Paralela 45, 2005; *Pornind de la un zâmbet*, Editura Paralela 45, 2006; *Words and languages everywhere*, Polimetrica International Scientific Publisher, 2007.

DANIEL MAZILU (n. 1973), doctor în filozofie al Universității Montréal din Canada (Ph.D., 2005), absolvent al Facultății de Filozofie de la Universitatea Laval din Québec (B.A., 1997) și, ulterior, al Departamentului de Filozofie de la Universitatea Montréal (M.A., 2000). Din 1999 în 2005 a fost Cercetător și Asistent universitar la Departamentul de Filozofie al Universității Montréal. A publicat *Raison et mystique dans le néoplatonisme* la Editura Zeta Books, Bucureşti, 2006 și *Prelegeri de istorie a filozofiei antice*, la Editura Aura, Timişoara, 2007. Actualmente este Lector universitar doctor la Universitatea Creştină „Dimitrie Cantemir" din Bucureşti.

ȘTEFAN NICOLAE (n. 1979), licențiat în filozofie al Facultății de Filozofie a Universității din București și masterand în sociologie și filozofie al Eberhard-Karls-Universität, Tübigen. Din anul 2006 conduce seminarii de teorii sociologice și structuri

demografice la Institutul de Sociologie al universității germane. Sfera sa de interes cuprinde fenomenologia germană, dezvoltările și direcțiile sale de aplicabilitate, precum și sociologia calitativă de orientare fenomenologică.

BRÎNDUȘA PALADE, doctor în Filozofie și lector universitar la Facultatea de Științe Politice (SNSPA, București), unde predă Etică Politică. A publicat lucrări și studii de hermeneutică biblică, filozofia științei și filozofie moral-politică. În prezent, pregătește o monografie despre viața și gândirea lui Edith Stein.

ANDREEA PARAPUF (n. 1983), studii de filozofie la Universitatea din București și Eberhard-Karls-Universität, Tübingen, cu studii aprofundate în același domeniu. În prezent, doctorandă în filozofie la Universitatea din București cu o teză despre tradiție, hermeneutică și fenomenologie în gândirea lui Martin Heidegger. Secretar al *Societății Române de Fenomenologie* și asistent de redacție la *Studia Phaenomenologica*. Organizator al întâlnirilor filozofice și al dezbaterilor pe marginea cărților și traducerilor de filozofie, desfășurate la Casa Lovinescu. Printre interesele sale se numără raporturile fenomenologiei cu metafizica și hermeneutica, mai precis rolul încercării de depășire a metafizicii pentru turnura hermeneutică a fenomenologiei.

DELIA POPA (n. 1978), A.T.E.R. la Universitatea din Nice, pregătește o teză de doctorat despre raportul dintre imaginație și problema sensului în opera lui Husserl. Membru al colegiului de redacție al revistei *Studia Phaenomenologica*. A scris articole de fenomenologie publicate în *Studia Phaenomenologica* și a co-editat, împreună cu Ion Copoeru și Mădălina Diaconu, volumul *Person, Commnunity and Identity* apărut la Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, 2003.

Spre deosebire de Actele celor două ediţii anteriore ale aceluiaşi colocviu – *Intenţionalitatea de la Plotin la Levinas. Metamorfozele unei idei* şi *Memoria filozofilor de la Platon la Derrida*, tematica acestui volum este sensibil mai generoasă şi, de aceea, vizibil mai expusă pericolului sincretismului. Cu toate acestea, „identitatea“ acestui volum provine din faptul că nu îşi ia ca repere atât figuri filozofice centrale, cât mai ales probleme şi întrebări-limită suscitate de reflecţia filozofică pe marginea limbajului. Aşa sunt, de exemplu, încercările de a întrevedea limitele *logos*-ului şi ale rostirii, dificultăţile survenite în încercarea de a vorbi despre limbă sau scoaterea în evidenţă a unor sofisme dezvoltate pornind de la impreciziile limbajului uman.